

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — JULIO DICIEMBRE, 1958 — NUM. 267-268

Las diversas clases de pecados en la Biblia

Diversas son las palabras hebreas para designar en sentido amplio lo que nosotros llamamos «pecado». La más usual es «*jet*», «*jattah*», que viene de «*jata'*», cuya significación primordial es la de fallar el blanco, errar en el objetivo propuesto, desviarse del camino recto. De ahí obrar fuera de lo que está ordenado por Dios, desviarse de su ley, de su camino (1).

Otro vocablo corriente para designar la idea de transgresión o pecado en hebreo es «*pesa'*», que incluye primariamente, la noción de insubordinación, rebelión, violación de la fidelidad, etc.

Otras palabras, como «*'awon*», suponen la idea de retorcerse, desviarse, y «*resa'*», la de delito, impiedad.

1.—Pecado «ritual» y pecado «moral»

Todos estos vocablos que a menudo encontramos en la Biblia nos sirven para rastrear la noción de pecado en las mentes de los israelitas del A. T. En el relato del pecado original del Génesis, se destaca en el contexto de un modo claro la idea de *insubordinación* y *rebelión* por parte de los primeros padres. El autor yahvista de este fragmento da por asentado que el hombre, por ser criatura de Dios, está vinculado de un modo particular a su Creador. Puesto que todo lo ha recibido

(1) R. Kittel, Theologisches Wörterbuch Zum N. T., I, 267₁, ἀμαρτία.

de El, el hombre salido de sus manos tiene una obligación especial de reconocer los beneficios divinos y de seguir sus mandatos. Así cuando Yahve-Elohim impone el precepto de no comer del árbol de la vida, el hagiógrafo no se preocupa de justificar el derecho de Dios a tal imposición. Es algo que dimana de su naturaleza de Señor absoluto de todo. El hombre, en cambio, por su naturaleza, está obligado a *obedecer* a Dios. Salirse de sus preceptos es *rebelarse*, «pecar» contra El. Ya aquí encontramos una noción del pecado *moral*. En el relato del Génesis se puntualiza además que esa primera insubordinación del hombre contra el Creador, fué *consciente y reflexiva*, y como fruto del *orgullo*: «seréis como dioses» (2). Es interesante este aspecto para captar la noción de «pecado» en el A. T. concebido primero como una *desobediencia* o rebelión (3), y después, en la literatura sapiencial, como una *estulticia*, por lo que supone de necio el enfrentarse la pequeñez e inanidad del hombre con la omnipotencia divina (4).

Todo esto supone *responsabilidad* por parte del hombre que se insubordina contra el Creador. El autor sagrado supone en el relato del Génesis sobre la primera caída el don de libre albedrío por parte de la primera pareja. Dios les impuso un precepto para «tentarles», es decir, darles ocasión de mostrar su integridad moral libremente como seres racionales. Todo esto es necesario tenerlo en cuenta para calibrar la dosis de responsabilidad moral en el hombre, y en consecuencia, para deducir el carácter de trasgresión *moral* en el pecado del hombre. Algún autor ha pretendido negar este carácter de falta *moral* en los pecados en los tiempos primitivos: «En los tiempos antiguos la ofensa contra Yahve tiene la forma de un acto prohibido en su *materialidad*. Todavía no se percibe plenamente que la culpa exige la *responsabilidad personal* del pecador. Tampoco se percibe con claridad que las exigencias de Yahvé están conformes tanto respecto a su *sabiduría* como a su *poder*» (5). Estas palabras parecen suponer que el hagiógrafo tiene de Dios una noción poco ética.

(2) Cf. Gen. 3, 5. 11, 4.

(3) Cf. Núm. 14, 9. Dt. 28, 13. Is. 1, 4. 46, 8. Jer. 2, 5.

(4) Cf. Is. 32, 5. Sal. 14, 1.

(5) A. George, Le peché dans les livres de Samuel, RB 53 (1946), p. 182.

Cierto que en la mentalidad oriental el tirano está por encima de toda ley moral, y de ahí la conciencia resignada de sus súbditos. No se le discuten los derechos que derivan exclusivamente de su *poder*. Pero jamás encontramos huellas de esa tiranía de parte de Dios en la Biblia, ni aun en sus textos más primitivos. Los atributos divinos de bondad, sabiduría, justicia y misericordia, presiden y dirigen toda la actividad divina en sus relaciones con la humanidad. Es cierto que en los textos primitivos se exalta la omnipotencia divina y sus derechos omnímodos respecto del hombre, y se tiene un sentimiento profundo de la trascendencia divina: Yahve es realmente el Señor absoluto. Pero esto no quiere decir que sea tiránico y caprichoso en su obrar. La *bondad* providente de Yahve se refleja constantemente en sus relaciones con la humanidad, y de ahí surgen por parte del hombre sentimientos de íntima confianza y entrega a El. Se ama a Dios no sólo porque es *omnipotente*, sino, sobre todo, porque es *justo* al obrar conforme a ciertas normas morales absolutas. Por eso no se puede reducir el pecado a una mera culpa *ritual*-mágica. La idea de la justicia divina presidía todos sus actos, y de ahí el sentido de responsabilidad, y de remordimiento por el pecado.

Ciertamente que en la legislación mosaica no siempre se deslindan los campos *rituales* de los *morales*. Al lado de preceptos que son expresión de la mera ley natural, hay otros meramente *rituales*, que son considerados como intocables en cuanto que emanan del Dios omnipotente y sabio. Respecto a su obligatoriedad muchas veces se equiparan ambos preceptos, en cuanto que son expresión de la voluntad divina que regula concretamente las relaciones sociales y culturales de su pueblo elegido.

Israel fué escogido en los planes de Yahvé para ser «un pueblo sacerdotal y una nación santa», como trasmisor de las promesas mesiánicas de rehabilitación de la humanidad caída. En este sentido el pueblo elegido era como un intermedio entre Dios y los demás pueblos, de ahí su carácter sacral y sacerdotal: «sed santos como yo soy santo». Dios, que habita en la atmósfera inaccesible de la santidad, con sus consecuencias de inmunidad de toda mancha y de trascendencia sobre todo lo creado, quiere elevar a Israel a una atmósfera moral superior a los demás pueblos paganos para que pueda acercarse a El.

De ahí la grandeza de su misión, pero también su responsabilidad en su misión histórica.

Para mantenerle en esta atmósfera superior Yahve rodea a su pueblo de un vallado de leyes *positivas* con una obligatoriedad estricta para que se *aisle* de los demás pueblos, librándose así de sus contaminaciones idolátricas. Por eso le lleva a las estepas del Sinaí donde puedan echarse las bases de una nueva teocracia. La elección de Israel le obliga a nuevas prescripciones que deben asegurar las ya tradicionales derivadas de la mera ley natural o consuetudinaria. En este sentido los preceptos *legales* tienen un carácter subordinado a los *morales* naturales, ya que están como destinados a crear ese vallado artificial que aislará al pueblo israelita facilitándole así el cumplimiento de sus deberes primordiales éticos. Con el tiempo este carácter de precepto *legal* subordinado fué diluyéndose de forma que llegaron las prescripciones ritualistas a superponerse a las mismas exigencias morales primordiales. Pero esto estaba contra la mente del legislador. Los profetas, los mejores representantes del yahvismo, clamarán por una «interiorización» de la Ley dejando en su puesto secundario, los preceptos ceremoniales.

De la confusión sobre el valor de los preceptos *éticos* y los *ceremoniales* surgieron las erróneas apreciaciones sobre las transgresiones de los mismos. Muchas veces «pecado» es simplemente preterición de determinados preceptos *rituales* que en la mentalidad teocrática de la época llegaban a ser considerados como *morales*. No podemos exigir a los israelitas del A. T. un claro deslinde entre la noción de lo meramente *ritual* y lo *moral*. Ya sabemos que la mentalidad semítica no se distingue por el sentido de precisión conceptual. Nuestra mentalidad grecorromana busca, ante todo, la claridad de ideas. El israelita, como todo semita, estaba penetrado de la idea religiosa. En su concepción teocrática, Yahve presidía la vida *religiosa* y *civil* de la nación. Por eso para el israelita no había nada estrictamente «civil» que no fuera afectado de algún modo por el elemento *religioso*. Yahve era el Señor de todo, y presidía toda la vida social (religiosa y civil), de su pueblo. Esta confusión de campos fué funesta para la nación, ya que trajo como consecuencia la superposición de lo accidental y subsidiario (ritual), sobre lo fundamental o ético-religioso. No exis-

tía la pura ley «civil», mientras que lo «religioso» en su norma externa informaba toda la vida nacional. De ahí que no hubiera distinción entre «pecado» religioso y delito «civil», y así todo pecado en el orden religioso era un «delito» civil, y viceversa. El individuo quedaba así ensamblado en la *nación* como puro miembro integrante. Ello traía como consecuencia que su zona *personal* ético-religiosa quedaba invadida por la zona ético-religiosa de la nación como colectividad.

Las leyes de «pureza» e «impureza» legales, tomadas del ambiente semítico, tenían como finalidad destacar la idea de la «santidad» como base de la vida religiosa-cívica de la comunidad hebraica. Yahve el trascendente y «santo», exigía que todo lo que se le acercara fuera también «santo», lo que supone la idea de «pureza» e incontaminación ritual y moral. Las leyes rituales sobre la «pureza e impureza» estaban ordenadas a crear una atmósfera de «santidad» en el mismo pueblo como colectividad nacional. De este modo los preceptos *legales* tienen un valor profiláctico en cuanto ayudaban a preservar la pureza *moral* del pueblo israelita. En ese sentido los pecados *rituales* tenían un cierto alcance *moral*, ya que iban contra prescripciones que tenían por finalidad salvaguardar otros preceptos *morales* más primordiales. Históricamente muchas veces al pecado *ritual* se le da más importancia que al moral en ciertos medios culturales, pero esto es una aberración. Los profetas vuelven a desentrañar la médula de la ley mosaica exigiendo como base de la conducta del israelita el cumplimiento de los deberes *morales* como condición necesaria de vincularse a Dios.

Es la época en la que los intereses *personales* se desvinculan más de los colectivos de la comunidad. En algún libro, como el de Job, sólo existe el pecado *moral* en consonancia con el protagonista del mismo que no es israelita. En la época sapiencial el «pecado» se identifica con la «estulticia», por lo que significa de autosuficiencia humana frente a la omnipotencia divina.

El pecado *moral* incluye algo negativo, ya que supone como «desviación» de una meta, la *rectitud* o integridad a la que directamente se opone. Ya en Gen. 6, 9, se dice que Noé era recto o íntegro en sus costumbres. El hagiógrafo parte del supuesto de que hay una ley superior impuesta por Dios que

debe ser normativa en la vida del hombre. La rectitud moral de Dios es su conformidad con los postulados de su justicia y misericordia exigidos por su misma naturaleza, y en segundo término su conformidad con las alianzas que ha estipulado libremente con los hombres. Del hombre que es recto o integro se dice que «camina con Dios» (Gén. 4, 24). Es lo más que se puede decir de una criatura cuyo norte en su vida es el mismo Dios con sus preceptos. El pecado *moral*, pues, es la desobediencia en contra de la *rectitud* o integridad *moral*; es la afirmación del hombre en sus puntos de vista sin hacer caso de lo preceptuado por Dios. Es en el fondo una *rebelión*. El autor sagrado constata el hecho del pecado como mal social de los albores de la humanidad. Dos generaciones, la de los rectos o Sethitas, y la de los malvados o Cainitas, van poblando la tierra, y el hagiógrafo va reflejando la historia conforme a esta lucha sin cuartel. En los planes de Dios los malvados tienen por fin probar la virtud de los rectos. Por otra parte el hagiógrafo hace resaltar que el pecado como tal no puede proceder de Dios. En el relato de la caída es el misterioso principio del mal, encarnado en la serpiente, el que hace pecar a los primeros padres. Hay una fuerza exterior al hombre que le induce hacia el mal. En Gén. 4, 7, el «pecado», es personificado como animal ladino que está acechando al hombre a la puerta de su casa. Es en realidad una bella personificación de la tentación misma. En todos estos textos se trata del pecado *moral* que se va apoderando del corazón del hombre como una planta maldita, en tal forma que el mismo Dios reconoce que el pecado lo ha invadido todo (6), y entonces decide establecer alianza con los pocos justos que se ven libres del yugo del pecado. De ahí surgen las alianzas positivas con Noé, Abraham, Moisés, que constituirán la simiente santa en orden a una restauración de la humanidad pecadora. Pero los nuevos pactos *positivos* con estos grupos crean nuevas posibilidades de infracciones, de pecados. Con la multiplicación de los preceptos, vino la posibilidad de nuevas desobediencias. El pecado en este sentido no es sólo la ruptura de la relación genérica entre Dios y la criatura, sino la ruptura de una alianza positiva, sellada por ambas partes contratantes. En la Biblia

(6) Cf. Gen. 6, 5.

se supone que los pueblos paganos que están al margen de esta «alianza» de Dios se hallan en posesión de un minimum de leyes morales naturales que realmente les obligan en conciencia. Así Abimelec reconoce como algo pecaminoso el adulterio (7), y el profeta Amós denuncia los crímenes contra el derecho natural cometidos por las naciones circunvecinas de Israel (8).

2. *Pecado individual y pecado colectivo. Responsabilidad hereditaria*

El pecado lleva como consecuencia un peso sobre el sujeto que lo ha cometido. Es una mácula que está clamando sanción ante Dios. Aunque el acto de pecar es momentáneo la culpa permanece. Ahí está la gran tragedia del pecador. La justicia divina persigue al pecador hasta hacerle pagar su culpa, aunque da lugar también a la misericordia supuesto el arrepentimiento. Pero en el A. T. el hombre no es considerado tanto como individuo cuanto *miembro* de una *colectividad* que tiene una misión histórica excepcional, la de preparar la venida de la era mesiánica. Por otra parte el sentimiento de *solidaridad* racial es algo muy desarrollado en la mentalidad semita. El clan israelita proveniente étnicamente de la estirpe aramea de Abraham participaba de esta idea atávica de interdependencia colectiva. No debemos olvidar que los patriarcas socialmente pertenecían a la clase de los semibедуinos. Vivían en constante movimiento con sus rebaños por las estepas palestinianas del Negeb, y si bien tenían contacto con las poblaciones sedentarias, sin embargo por atavismo y por las necesidades económicas de su raza vivían también vinculados de un modo especial a los hombres de la estepa. Los profetas sentirán nostalgia de esta vida sencilla del desierto más propicia para las relaciones con el Dios adusto del Sinaí. Esta atracción hacia la estepa permaneció por mucho tiempo en grandes núcleos de población hebrea. La libertad del desierto los cautivaba. Los Recabitas en este sentido son los mejores

(7) Cf. Gen. c. 20.

(8) Cf. Am. c. 1.

representantes de la antigua vida patriarcal. Los israelitas provenían de las estepas del desierto siroarábigo, y uno de los vínculos más sagrados de las tribus del desierto es el de solidaridad exigido por las necesidades del ambiente. Por instinto de conservación tenía que asociarse de un modo muy estrecho: la venganza de la sangre y la «razzia» colectiva son una consecuencia de este medio inhóspito de vida en medio de tribus enemigas. Toda tribu como tal está rodeada de un ambiente de hostilidad. Y precisamente del aislamiento en un clima de hostilidad en la dura estepa surge la «mística» de la tribu. Por otra parte el vínculo de sangre se mantiene siempre puro al unirse los miembros en matrimonio sólo entre los componentes del mismo clan. Y la misma idea religiosa de la divinidad está elaborada en función de la tribu, pues al dios se le considera tal en cuanto protege y defiende su agrupación tribal. La idea, pues, de la tribu como señuelo de todos domina el ambiente. Los mismos poetas o juglares —institución fundamental aun hoy día en la vida del desierto— no hacían sino exaltar las virtudes y gestas guerreras de la tribu. El individuo, pues, en este ambiente es como absorbido por la noción colectiva de la «comunidad».

Ahora bien, no podemos prescindir de estas concepciones tan extendidas en el ambiente semita, si queremos valorar debidamente las instituciones jurídico sociales del pueblo hebreo de origen fundamentalmente semibедуino. La vida en el desierto del Sinaí no hizo sino confirmar estas inclinaciones atávicas. Israel al entrar en Canaán, después de cuarenta años de estancia en la estepa, surge como un fruto del desierto, irrumpiendo como corcel indómito en la vida sedentaria de la tierra de promisión, cuya población gozaba de un nivel superior cultural, lo que dió origen a una dura crisis de adaptación y crecimiento.

No debemos, pues, olvidar este complejo ambiental «beduino» del pueblo israelita, aunque tampoco debemos exagerar demasiado la noción de «colectividad» en él como si desapareciese totalmente la consideración de la personalidad de los individuos. El P. Lammens resalta el carácter exacerbado *individualista* del beduino (9), reconociendo por otra parte la fuerza

(9) H. Lammens, *Le berceau de l' Islam*, I, Roma, 1914, p. 107-110. 182-

grande que en él tiene la ley de sangre y la solidaridad de la tribu. En la historia de Israel encontraremos esta paradoja en muchas vicisitudes de la historia. No es sana regla de crítica histórica el querer encajonar el carácter de los pueblos en encasillados apriorísticos ya que la vida es compleja, y en una nación se encuentran los caracteres y las constantes más dispares. Al enjuiciar, pues, el proceso histórico del pueblo israelita debemos dejar un ancho margen a la variedad y a la sorpresa, pero podemos afirmar que en los escritos bíblicos del A. T. hay gran preocupación por el destino *colectivo* de la comunidad, al menos antes de la catástrofe nacional del exilio. Ya en la época patriarcal se establece una alianza entre Dios y Abraham con vistas sobre todo a su *descendencia*. En el pacto del Sinaí se acentúa este principio de *solidaridad*. Yahve se compromete a proteger a Israel si éste, como *nación*, permanece fiel a sus mandatos. Yahve es patrimonio de toda la *colectividad* israelita. La circuncisión es el rito externo de vinculación de los individuos a la comunidad nacional, y es como la base de cierta *solidaridad* con el mismo Dios. Todo esto hace crear una mentalidad *solidaria* que informa las mismas concepciones religiosas. La misma justicia divina —principal atributo de Dios en la mentalidad semítica (10)— es concebida dentro del marco de *responsabilidad colectiva*, basada en el principio de la solidaridad de la comunidad nacional. En el relato genesiaco del diluvio se dice que Dios salva a la familia de Noé por los méritos de éste (11). La casa de Helí es castigada durante generaciones por las faltas de los hijos del condescendiente sacerdote de Silo (12). Y al contrario, la casa de Obed-Edom es bendecida por Yahve por los actos virtuosos de uno de sus componentes (13). Por la fidelidad de David, Yahvé promete la permanencia de su dinastía en el futuro (14), mientras que por sus pecados se castiga a toda su familia (15). Para

202. Véase también F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rovigo, 1953, 139-141.

(10) Lagrange, *Le Judaïsme*, p. 344 s.

(11) Gen. 6, 8, 7, 1.

(12) 1 Sam. 2, 27-36.

(13) 2 Sam. 6, 11 s.

(14) 2 Sam. 7, 13-16.

(15) 2 Sam. 12, 9-12. 1 Re. 13, 33 s. 1 Re. 14, 5-18. 1 Re. 3, 16, 3.

la mentalidad semítica del pueblo israelita esté alcance colectivo de los premios y castigos era muy comprensible (16). Sobre los miembros de la comunidad hebrea no sólo pesan los pecados y los méritos personales, sino también los de la familia y nación. Toda la colectividad debe expiar los pecados de uno de los miembros como participar de las bendiciones debidas a sus buenas acciones. Es el lazo de sangre y la ley del destino especial de Israel como pueblo el que liga a todos los miembros del pueblo escogido. Las bendiciones concedidas a Abraham recaerán sobre su descendencia. Dios bendice las buenas obras prometiendo su asistencia hasta la milésima generación, y castiga el pecado hasta la cuarta generación (17). En Israel, además del común vínculo de sangre entre sus miembros, existe un *vínculo religioso* sellado con una alianza positiva en el Sinaí, renovada en tiempos de Josías (18) y después del exilio por Esdras (19). Los jefes de familia se reunían en el templo de Jerusalén el día de la expiación para conseguir el perdón de los pecados de sus miembros. Y aun los israelitas para recibir el perdón de sus pecados personales debían reconocer las *culpas de sus antepasados* (20), como una deuda atrasada que saldar: «reconocemos nuestra iniquidad y la culpa de nuestros padres» (21). Después del destierro los repatriados reconocieron los pecados de sus padres (22). Los profetas anuncian el castigo divino sobre los individuos de su generación por la acumulación de pecados desde generaciones atrasadas. Con sus predicaciones querían despertar en el pueblo la conciencia de culpabilidad por sus pecados personales y por los de los antepasados, para que reconocieran así la justicia divina al castigarlos.

No obstante este fuerte sentimiento de solidaridad en el bien y en el mal tan fuertemente enraizado en la conciencia israelita antes del exilio babilónico, no podemos afirmar que se

(16) Sobre la raíz de este sentimiento de solidaridad entre los semitas véase J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions semitiques*, p. 252 ss.

(17) Cf. Ex. 20, 5. 6. 34, 7. Num. 14, 18.

(18) 2 Re. 11, 17. 23, 3.

(19) 2 Esd. 10.

(20) Lev. 26, 10.

(21) Jer. 14, 20.

(22) 2 Esd. 9, 2.

anulara totalmente la personalidad del individuo. El sentimiento natural de justicia se rebela muchas veces contra la indiscriminación en el premio y en el castigo. Abraham pregunta a Dios cuando le comunica que va a castigar a Sodoma: «¿vas a perder a los justos con los pecadores?» (23), y Moisés dice lo mismo con ocasión de la rebelión de Coré: «¿vas a desahogar tu ira sobre el pueblo?» (24). En el Decálogo hay muchas prescripciones relativas a los derechos de los *individuos* como tales. Pero en la Biblia, libro que recoge las relaciones oficiales de Dios con la humanidad, y en el A. T. a través del pueblo hebreo, se destaca más lo relativo a los destinos de Israel como colectividad en función de la preparación de los tiempos mesiánicos. Por eso muchas veces apenas se mencionan cosas que atañen sólo a los problemas individuales al menos antes del destierro. La catástrofe nacional del 587 hizo caer las ilusiones nacionalistas, y entonces los profetas Jeremías y Ezequiel procuraron orientar las conciencias en sentido más personal. Se desarrolla el sentido de la *responsabilidad individual*. Ya no se dirá más «los padres comieron las agraces y nosotros sufrimos la dentera» (25), sino que cada uno recibirá el pago de sus propios pecados. Ezequiel es el gran campeón del *individualismo*. Sin embargo, en las famosas alegorías de los cc. 16 y 23 mantiene el principio de la solidaridad, pero presta atención cada vez más al *individuo* como tal. Esta innovación encuentra, como hemos visto, un apoyo en el sentimiento elemental de justicia. Abraham no comprendía cómo Dios iba a castigar en Sodoma juntamente a los justos con los pecadores. En el Deuteronomio (26), se condena la opinión que dice que los hijos han de ser castigados por los pecados de los padres y viceversa. Ezequiel recoge este sentido elemental, y anuncia que sólo serán castigados los pecadores. En una visión nos presenta a un ángel señalando a los inocentes con una «tau» para ser excluidos de la exterminación general (27). Cada uno será castigado por sus pecados, y no basta para librarse confiar en la

(23) Gen. 18, 24. 25.

(24) Num. 16, 22.

(25) Jer. 31, 29. Ez. 18, 2.

(26) Dt. 24, 16. 2 Re. 14, 6. Jer. 12, 1.

(27) Ez. 9, 4, 6.

piedad de los demás o en los méritos de los justos. En una ciudad pecadora aunque habitaran justos como Noé, Daniel y Job no bastarían para salvar a sus habitantes de la catástrofe a menos que cambien de conducta (28). En el nuevo orden de cosas no tendrá valor la lamentación de los habitantes de Jerusalén; después de la destrucción: «pecaron nuestros padres y ya no existen, pero nosotros cargamos con su iniquidad» (29). Jeremías anuncia solemnemente la retribución personal en la era mesiánica: «En esos días no se dirá ya más: nuestros padres comieron agraces y los hijos sufrimos la dentera, sino que cada uno morirá por su propia iniquidad; quien coma el agraz, ese sufrirá la dentera» (30). Será un nuevo ideal de justicia que exigirá un nuevo estado de cosas más perfecto, como consecuencia de una nueva alianza fundada en los corazones.

3. *El pecado original en el A. T.*

Tenemos que decir de antemano que la doctrina expresa del pecado original como mácula que inficionó a toda la descendencia de Adán sólo la encontramos claramente enunciada en la Epístola a los Romanos por San Pablo (31). Sin embargo vamos a rastrear en el A. T. los posibles fundamentos de la misma. San Pablo en su argumentación supone el relato de la caída del primer hombre tal como aparece en el Génesis (32). Realmente la Biblia describe con todo detalle, el *hecho* de la caída de los primeros padres como explicación del origen del moral y el físico. Dios es bueno y creó todas las cosas según su sabiduría para el bien: «et vidit quod esset bonum», es el estribillo que el hagiógrafo pone en boca de Dios al ver terminada cada obra de la creación en el primer capítulo del Génesis. Unicamente cuando habla de las tinieblas no aparece la constatación de que fueran buenas, sin duda porque eran consideradas como símbolo del mal.

El autor sagrado parte del supuesto de que Dios es esen-

(28) Ez. 14, 12-20.

(29) Lam. 5, 7.

(30) Jer. 31, 29, 30.

(31) Rom. 5, 12-21.

(32) Gen. 2, 8-3, 24.

cialmente bueno, y que por tanto no puede hacer nada sino con fines buenos. Por otra parte, está el hecho común de que existe el mal moral en el mundo, y el dolor físico. ¿Es que Dios también creó esta situación? El hombre sufre, tiene que luchar contra los elementos para abrirse camino en la vida. La mujer da a luz con dolor. El varón tiene que conseguir su sustento con el sudor de su frente. Por otra parte, el hombre es egoísta, tiene una positiva inclinación al mal. La historia de la humanidad es la historia de los odios y de las guerras, de las injusticias. ¿Es que Dios creó al hombre malo, con positiva inclinación al mal? Es el gran enigma: el origen del mal en el mundo, supuesto que todas las cosas hayan sido creadas por Dios. El hagiógrafo va a dar una solución teológica al magno interrogante, y dramatizando la situación nos presenta al primer hombre salido de las manos de Dios en estado «perfecto», en un paraíso ideal. Nada le faltaba. Era el rey de la creación, y como tal Adán tiene plena conciencia de su superioridad sobre todos los animales (33). Por otra parte, tiene conciencia de su vinculación a Dios su protector, que le visita periódicamente, y le ha dado una compañera para completar su felicidad. Además, es tal la paz de su espíritu, que no se avergüenza de estar desnudo (34). Es el modo más gráfico de expresar su inocencia. Pero el hagiógrafo se complace en recalcar que este estado, inocencia y felicidad, estaban condicionados al resultado de una prueba moral. Es interesante notar cómo en el relato se destaca el carácter *voluntario* del hombre en este estado. El Creador ha dotado al hombre de una capacidad de elección entre la obediencia y acatamiento a una orden suya y la desobediencia con sus consecuencias de pérdida de las prerrogativas excepcionales que poseía.

El árbol de la ciencia del bien y del mal representa en el simbolismo del autor la frontera entre lo bueno y lo malo. La misma denominación del árbol misterioso expresa el sentido que tiene frente al propio Adán. El hagiógrafo le llama así por anticipación literaria, suponiendo ya el resultado trágico de la prueba. Todos los detalles en este relato sirven para dramatizar una lucha ideológica. Por eso debemos atender más

(33) Gen. 2, 18. 20.

(34) Gen. 2, 25.

a lo significado por cada elemento de la narración. El autor sagrado es un catequista que quiere plasmar gráficamente ideas abstractas. De ahí que busque siempre la explicación concreta y colorista para atraer la atención de las sencillas mentes de sus electores. Y realmente logra centrar perfectamente el relato en torno a algo que inquieta particularmente al ser racional: el conocer el bien y el mal, el encontrar el medio de estar sobre toda ley discriminatoria entre lo bueno y lo malo. Esto parecía privativo de la divinidad, y así se lo anuncia el espíritu del mal: «seréis como dioses». La insinuación de la serpiente llega profundamente al corazón del hombre: el hombre sujeto a la tiránica divisoria entre el bien y el mal no parecía feliz y completo. De ahí surge la aspiración a ser algo más, a escalar la montaña donde se halla asentada la divinidad. El hagiógrafo tenía un conocimiento muy profundo de la psicología humana. El hombre es tentado en su apetito de conocer y dominar. En el drama de la caída los protagonistas son perfectamente lógicos en sus papeles. De un lado el hombre con su sed insaciable de conocer indefinidamente y de escrutar el misterio de la zona superior donde se halla la divinidad. Del otro el principio del mal, un poder hostil, envidioso de la situación privilegiada del hombre, encarnado en un animal que era el símbolo de la traición, «el animal más astuto» de cuantos Dios había creado, dispuesto siempre a herir a traición. En el folklore oriental aparece la serpiente muchas veces encarnando espíritus malignos que molestan al hombre. En el relato bíblico simboliza también la instigación, la envidia y la traición. Más tarde en la Biblia al principio del mal se le llamará «Satán», o el «enemigo», o fiscal que tiene el hombre para probar su virtud y hacerle caer en el pecado. Aquí en el relato genesiaco el principio del mal encarnado en la serpiente instiga a una *desobediencia* formal, a una *rebelión* contra un precepto divino. La ciencia adquirida por los primeros padres no puede ser más desconcertante. Se dan cuenta que están desnudos. Ninguna frase más plástica y expresiva podía encontrar el autor sagrado para reflejar el cambio de situación: una inquietud profunda, juntamente con un remordimiento intenso, es la consecuencia de la desobediencia. El fruto del pecado es amargo. Desaparece la familiaridad con Dios. La sentencia condenatoria de los tres protagonis-

tas del drama, la serpiente, la mujer, y el hombre es conforme a la naturaleza de cada uno. Para la primera no hay esperanza de rehabilitación. Ni siquiera Dios le permite la disculpa. Es el principio esencial del mal, principal causante de la tragedia. No tiene derecho a excusarse. Le condena sin más. La misma descendencia de la mujer, débil víctima de su engaño, terminará por vencerla definitivamente. A la mujer se le anuncian trabajos en consonancia con su naturaleza de madre y lo mismo a Adán. Todo es perfectamente lógico en el cuadro del drama. Total, que la consecuencia de la desobediencia es la *muerte* y el *sufrimiento* físico. Por otra parte, el pecado ha creado una lucha íntima en el hombre al perder el equilibrio de sus pasiones y razón. Es la tesis que el hagiógrafo ha querido demostrar: el *mal físico y moral* entraron en el mundo por instigación del demonio. Como consecuencia del desequilibrio moral surgió el egoísmo, el odio, y muy pronto el derramamiento de sangre.

El pecado de Adán es, ante todo, un pecado espiritual de rebelión e insubordinación. Buscaba asemejarse a Dios: algo que consideraba como bien espiritual. Y el efecto de la desobediencia fué el reconocimiento de su caída, de haber perdido un estado excepcional. Hay algo más que el pecado de gula, es la pretensión de querer llegar a una ciencia superior que los haría dioses. El hagiógrafo ve en el pecado de Adán como una infección general que afectará a toda la humanidad; la clave del desorden moral en la historia. Para el autor sagrado el pecado de los primeros padres es un descenso de la humanidad. En adelante el hombre llevará el estigma del derrotado con una íntima propensión al mal. Después del pecado la humanidad entra en las vías trágicas de la violencia, del homicidio, de la envidia, de la opresión y del desorden sexual. Nosotros llamamos a esto «fomes peccati», concupiscencia, tendencia al mal. Ciertamente que el hagiógrafo no dice que la mácula del primer pecado de la humanidad se transmite a la posteridad de Adán. Sólo constata el estado de decadencia moral y de sufrimiento físico de la humanidad después del pecado. Según el autor sagrado el primer pecado de Adán es la fuente de un *estado pecaminoso*, de una inclinación al mal, a vivir fuera del camino trazado por Dios. El homicidio de Caín, la venganza de Lamec, la depravación moral de la hu-

manidad en tiempo del diluvio, prueban hasta dónde llegó el hombre como consecuencia de ese desequilibrio pecaminoso surgido después de la primera desobediencia. En Gén. 6, 5 se dice que el hombre está depravado y tiende al mal. Esta conciencia del estado pecaminoso de la humanidad aparece reflejada constantemente en las páginas del A. T. Los autores sagrados constatan el hecho de una misteriosa *tendencia al mal*, de una debilidad moral en el hombre. Sin embargo, fuera de este relato del Génesis sobre la caída del primer hombre, no se la relaciona con el pecado de Adán. En la literatura profética nada encontramos que pueda interpretarse como alusión a la caída de los primeros padres y a una transmisión del pecado a la posteridad. Ni siquiera en ellos se encuentra la idea de que la muerte entró en el mundo por el pecado del primer hombre. Nunca aluden al relato del Génesis. Para ellos la muerte es un fenómeno natural, pues dependía de la voluntad divina que retiraba el hálito vital. Por pecados personales Dios, a veces, mandaba la muerte al pecador.

Es en la época sapiencial cuando se teoriza sobre el origen del mal físico y moral, y se alude al relato del Génesis sobre la caída del primer hombre. No obstante, los «sabios» no relacionan el *estado pecaminoso* habitual, y su tendencia al mal con el pecado de Adán.

Así en el libro de Job encontramos reiteradamente la afirmación de que el hombre es pecador: «el hombre se bebe como el agua la impiedad» (35). Por el hecho de ser nacido de mujer es impuro. Lleva una tara (36), que le inclina al pecado, por eso Dios no debe tomar muy en serio sus cosas. Es inútil que el hombre quiera justificarse ante Dios, pues, «¿quién podrá sacar pureza de lo impuro?» (37). Los semitas veían en el proceso de la generación algo impuro y desordenado, de ahí que la mujer después de dar a luz, era considerada como impura ritualmente. No podemos, pues, ver en la frase antes citada una alusión a una contaminación de la mácula del pecado *original*. El autor al hablar de «impuro» como materia de formación del hombre parece pensar en lo puramente fi-

(35) Job 15, 15-16.

(36) Job 25, 4-5.

(37) Job 14, 1-4.

siológico, en el semen orgánico considerado como algo impuro y desordenado. El profundo sentido del pudor que los semitas tenían hacia que rodearan de misterio y aun de pecado todo lo relativo a la generación.

El mismo sentido parece tener la frase famosa del Salmo 51, 6-7: «mira que en maldad fui formado y en pecado me concibió mi madre». El salmista reconoce su pecado ante Dios y pide excusa porque siente una inclinación a la maldad por el hecho de haber sido formado de una mujer pecadora. San Agustín veía en esta frase una alusión al pecado original. Los Padres griegos más bien creen que se alude a la impureza ritual de la generación. El contexto parece indicar simplemente que el salmista reconoce que ha heredado una naturaleza pecadora. «El salmista tiene conciencia de pertenecer a una generación pecadora. Pecador, desciende de pecadores» (Lagrange) (38).

En el Eclesiástico encontramos varias alusiones al relato del Génesis sobre la primera caída. Así en 25, 23-24: «por una mujer ha comenzado el pecado. A causa de ella morimos todos». En este texto no se hace sino constatar el origen del pecado y de la muerte según el relato genesiaco. Pero nada en él insinúa la transmisión del pecado original de los primeros padres. El autor sagrado se muestra en estos capítulos del Eclesiástico muy misógino. Al menos desconfía de la virtud de la mujer, considerándola como fuente de muchos males, y para corroborar su argumentación destaca el papel principal que la primera mujer, Eva, tuvo en la primera caída de la que proviene la muerte y el pecado mismo.

En el libro de la Sabiduría encontramos también una alusión clara al relato del Génesis: «Dios creó al hombre para la incorruptibilidad (ἀφθαρσία) y le hizo a imagen de su naturaleza». Mas por envidia del diablo la muerte entró en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (39). Encontramos aquí alusiones a varios detalles del relato genesiaco: el hombre creado a «imagen» de su naturaleza (ἰδιότητος) y como tal «para la incorruptibilidad». Por fin la identificación de la serpiente instigadora con el «diablo»: (διαβόλον) que por «envidia» hace pecar al hombre. La muerte así es considerada co-

(38) Lagrange, Ep. aux Romains, p. 114.

(39) Sab. 2, 23-24.

mo fruto de la intervención de un poder extraño al que se le llama «diablo» o «calumniador». No obstante, aquí «muerte» parece tener un carácter restrictivo en el sentido *espiritual*, pues se dice que las experimentarán aquellos que «le pertenecen» (al diablo). Los impíos, patrimonio del diablo, experimentarán la muerte espiritual. Como en el libro de la Sabiduría encontramos claramente enseñada la doctrina de la retribución en el más allá, bien podemos suponer que aquí «muerte» se refiere a la condenación eterna, a la muerte del alma con sus consecuencias (40). Supuesta esta interpretación, la palabra «incorruptibilidad», para la que el hombre fué creado hay que entenderla en el sentido de vida eterna «espiritual». Es la recompensa de las almas puras, el fruto de la justicia que es inmortal. Parece que el hagiógrafo en estos textos juega con dos planos: la muerte física que según el relato del Génesis (al que alude claramente), vino en castigo del pecado de Adán es sólo aparente en comparación con otra muerte «espiritual», más terrible y definitiva, propia de los impíos para quienes no habrá esperanza de vida futura.

En todo caso tenemos que concluir que en el libro de la Sabiduría no se afirma expresamente que el «pecado» de los primeros padres se trasmite a su descendencia, si bien se reconoce la terrible «consecuencia» de ese primer pecado.

4. *Pecados graves y pecados leves en el A. T.*

Supuesta la noción de pecado *moral* en los israelitas del A. T., veamos ahora cómo cataloga la Biblia los diversos pecados. En primer lugar tenemos que decir que ya en aquella época viejotestamentaria se reconocían al lado de los pecados de *comisión* (de pensamiento, palabra y obra), los que hoy llamamos de *omisión*. Así el sacerdote Helí fué severamente castigado por *no haber impedido* la mala conducta de sus hijos en el templo de Silo. En el Levítico se considera culpable al que sabiéndolo no denunciaba al ladrón.

(40) Filón parece entender el pasaje en el sentido de muerte «espiritual» del alma: *Legum Allegoriarum*, 1. I, n. 105-108, citado en *Dict. de Theol. Cath.* XII, 201.

Reiteradamente en la Biblia se habla de pecados cometidos por flaqueza humana, por falta de conocimiento reflejo de los preceptos, o por desatención hacia ellos. En cambio se reconocen otros pecados más graves «hechos con mano alzada, con plena advertencia y con plena malicia. Estos merecen la muerte (41). Algunos pecados son considerados tan graves que a los que los cometen se les llama despectivamente «hijos de Belial» (42). Sobre algunos pecados se da un juicio muy severo como colmo de maldad. La misma justicia divina se encarga de castigarlos de un modo especial. Tal el caso de Sodoma. Del pecado de los sodomitas se dice que fué muy grave» (43), y de los hijos de Helí, se dice también que su pecado fué «muy grave ante Yahve» (44).

Podemos catalogar entre los pecados particularmente graves según se desprende del contexto bíblico: a) en materia de religión: la *idolatría*, (45) la adivinación y evocación de los muertos (46), la blasfemia (47), la violación del sábado (48), los actos de superstición (49), la omisión de la circuncisión (50), las infracciones contra la pureza legal (51), b) pecados graves sociales: homicidio (52), rebeldía contra los padres (53), secuestro de una persona (54), falso testimonio (55), adulterio e incesto (56), pecados contra naturaleza (57). Todos éstos debían ser castigados con la pena de muerte.

(41) Cf. Dt. 13, 6, 17, 7, 19, 19, 21, 21, 22, 21-24.

(42) Cf. Dt. 13, 14. Jue. 19, 22, 10, 13. 1 Sam. 2, 12.

(43) Cf. Gen. 18, 20.

(44) Cf. 1 Sam. 2, 17.

(45) La catalogación que sigue la hemos tomado de la lista que presenta el P. Heinisch en su *Teología del Vechio Testamento* (ed. It.), p. 279. ss.

(46) Dt. 13, 2-12. Lev. 19, 26, 20, 6, 27.

(47) Lev. 24, 11-16.

(48) Ex. 20, 4, 32, 21.

(49) Lev. 19, 27.

(50) Gen. 17, 14.

(51) Lev. 7, 20, 22, 3 Num. 19, 13.

(52) Ex. 21, 12-14.

(53) Lev. 20, 9.

(54) Ex. 21 16. Dt. 24, 7.

(55) Dt. 19, 16-21.

(56) Lev. 18, 6-23, 20, 10.

(57) Ex. 22, 18. Lev. 20, 13.

Al lado de estos pecados de comisión por obra están los de *deseo*: se prohibía desear la mujer del prójimo y sus bienes (58). En la historia de Caín se condena implícitamente la *envidia* y el *odio* (59).

Es más, dentro de la gravedad común de estos pecados, hay cierta gradación por la mayor o menos malicia que suponen o por las consecuencias que implican desde el punto de vista social. Así se considera más grave el parricidio que el simple homicidio. La prostitución sagrada es más grave que la ordinaria, pues induce a la idolatría (60). Participar en estas aberraciones aparte de lo que significaban de desorden moral, suponía una implícita apostasía de Yahve.

En particular la Biblia recalca la gravedad de cuatro pecados que «piden venganza ante Dios»: homicidio (61), sodomía (62), la opresión de los pobres, de las viudas y de los huérfanos (63), y el defraudar el justo salario (64).

De todo esto se deduce que existía la conciencia de la gravedad de ciertos pecados. Sin embargo, hay atenuantes en ciertas infracciones según la intención con que se hagan, y el grado de voluntariedad. Los pecados de la juventud son considerados con más indulgencia. Es la época de las pasiones, y por tanto, hay un margen de disculpa. Job se lamenta de que Dios le haga pagar por «los pecados de su juventud» (65). El salmista pide una especial comprensión para las trasgresiones de su juventud (66). Son los años locos en la vida del hombre y como tales, parece, deben ser tratados con más indulgencia.

Existen ciertas infracciones materiales que no son tales por falta de advertencia o de malicia intencional. Estas pueden expiarse por sacrificios «por el pecado y por el delito», mientras que otros pecados son inexpiables por sacrificios.

Además hay ciertos pecados ocultos, conocidos sólo de

(58) Ex. 20, 7.

(59) Gen. 4, 6. 7.

(60) Os. 4, 14.

(61) Gen. 4, 10. Ex. 20, 13.

(62) Gen. 18, 20. Lev. 18, 22.

(63) Ex. 22, 21. Dt. 10, 18, 24, 17.

(64) Dt. 24, 14-15. Lev. 19, 13.

(65) Job 12, 26.

(66) Sal. 26, 7.

Dios (67), los cuales, apenas han sido advertidos del hombre: pensamientos, omisiones, etc. Sobre éstos recae también una especial indulgencia.

Tenemos, pues, que en el A. T. existe fundamentalmente la distinción de pecados gravísimos, graves y leves o veniales. No podemos buscar en los textos de la Escritura, sobre todo en este estadio viejotestamentario, precisiones sobre el particular al estilo de los actuales manuales de Teología moral, pero sustancialmente la doctrina de la distinción entre pecados graves y leves (basada en el sentido común), la encontramos en el A. T.

5. *Pecado mortal y pecado venial en los Evangelios.*

De antemano tenemos que decir que no debemos esperar encontrar en los Evangelios una exposición de las distintas clases de pecados al estilo de los manuales de teología moral. Cristo no es precisamente un manualista, sino un predicador que en su mensaje de salud establece las «bases» y condiciones para entrar en el Reino de los cielos. Por eso de sus principios y aun de sus esporádicas aplicaciones podremos nosotros deducir una clasificación de pecados conforme a nuestras categorías teológicas actuales. Nadie mejor que Jesús conocía la compleja psicología humana, y por tanto, sólo El veía claramente la distinta *gravedad* de los pecados según las disposiciones subjetivas de cada hombre. Jesús, como Dios, sabe perfectamente que la voluntad del hombre está enferma, y por tanto, sus diversas reacciones frente al bien o al mal revisten distinta gravedad en cada sujeto.

De los relatos evangélicos se deduce claramente que no todos los pecados son de igual gravedad en la mente de Jesús. Esto es completamente normal a la luz del simple sentido común en contra de la tesis estoica de que todos los pecados son iguales. La materia, las circunstancias del sujeto hacen que haya diversa gradación de culpabilidad. Jesús se levanta enérgico contra ciertos pecados por lo que suponen de abuso de la gracia divina o de desprecio para Dios. Para los perpetrado-

(67) Sal. 19, 13. 90, 8. Véase Heinisch, o. c., p. 220 ss.

res de ciertos pecados anuncia el castigo del fuego eterno. Una de las cosas que más duramente fustiga Jesucristo es la hipocresía religiosa, el utilizar la religión como medio de triunfar en la vida. Las invectivas contra los fariseos en este sentido son escalofrantes. Todo el c. 23 de San Mateo es una enumeración de abusos graves. Su espíritu recto no puede soportar aquellos escrúpulos sobre los diezmos del eneldo y el comino, mientras conculcan los deberes elementales éticos. Están llenando la medida de sus antepasados por eso no podrán verse libres del «juicio de la gehenna». No cabe duda que para Jesús esos pecados de hipocresía redomada son *muy graves* ante Dios, mucho más que otros pecados cometidos por debilidad por gentes de menos formación religiosa que los orgullosos fariseos y escribas. De las ciudades que no quieren recibir la predicación de sus discípulos, dice que serán más severamente tratadas que Sodoma y Gomorra en el día del juicio (68). Se trata del desprecio de la palabra de Dios, lo que constituye para El un pecado mayor que los mismos vicios de los sodomitas. A Pilato le dice expresamente que los que le han entregado «tienen mayor pecado» (69). Vemos, pues, que para Jesús hay una diversidad muy grande de pecados en cuanto a su culpabilidad ante Dios.

Jesús condena como pecados muy graves, dignos del infierno los que inmediatamente van contra las tres divinas Personas, y las faltas contra el amor al prójimo que sustancialmente se reduce para él al amor de Dios, sobre todo cuando se causa un mal espiritual al prójimo. Así, al que escandalizare más le valiere arrojarle al profundo del mar por la suerte que le espera (70). Lo mismo la condenación es muy dura para los que no dejan que otros entren en el Reino (71).

También se consideran como pecados graves ciertos pecados cometidos contra los bienes externos del prójimo. Así anuncia para los escribas que «devoran las casas de las viudas», «un juicio muy severo» (72). Pudiéramos así enumerar muchos abusos considerados como pecados graves por Jesús.

(68) Mt. 10, 15.

(69) Jn. 10, 10.

(70) Mt. 18, 6. Mc. 9, 42. Lc. 17, 2.

(71) Mt. 23, 13-15. Lc. 11, 52.

(72) Mc. 12, 40. Lc. 20, 47. Mt. 24, 48.

Siguiendo a J. Haas (73), podemos distinguir cuatro clases de pecados *graves* considerados como tales en el Evangelio por Jesús:

1) La actitud hipócrita de los fariseos que con sus distinciones artificiosas rabinicas ahogan la intención divina plasmada en la ley mosaica. A todos estos se llama «raza de víboras», que no se podrá librar de la «condenación de la gehenna» (74).

El gran pecado de ellos era jugar con la religión para sus intereses personales. La amenaza de la gehenna para su conducta es un signo claro de que Jesús consideraba su pecado como muy grave.

2) Los pecados opuestos al amor y compasión con el prójimo. En el día del juicio Dios arrojará a los inmisericordes al infierno: «Id, malditos, al fuego eterno, porque tuve hambre y no me disteis de comer, estuve desnudo y no me vestisteis» (75).

3) Las disposiciones internas contra el amor al prójimo: «el que se irrita con su hermano será reo de juicio, y el que le dijere loco será reo de la gehenna de fuego» (76).

4) También considera Jesús como graves ciertos pecados de *omisión*. En la parábola del siervo indolente que no traficó se le condena del modo más duro, se le echará a las «tinieblas exteriores» (77).

No podemos enumerar todos los casos concretos en que Jesús habla de trasgresiones *graves* dignas de un castigo muy severo. Podemos decir que El para valorar la gravedad de los pecados atiende sobre todo a las disposiciones internas del pecador. Por supuesto que condena como graves los que hemos visto ya al tratar del tema en el A. T.: la blasfemia, el adulterio, etc.

Al lado de ciertas trasgresiones que considera graves supone que existen otras de tipo leve, más fácilmente perdonables, lo que nosotros llamamos pecados veniales. Así en la Ley antigua distingue cosas de importancia cuya preterición merecen un

(73) J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sünder nach den vier Evangelien*, Freiburg Schweiz, 1953.

(74) Mt. 23, 33.

(75) Mt. 25, 41-43. 25, 44-46.

(76) Mt. 5, 21-25.

(77) Mt. 25, 30.

gran castigo, y en cambio supone otras que considera como nimias, y por ello echa en cara a los escribas y fariseos que consideran como algo esencial desde el punto religioso a preceptos que de suyo tienen poca importancia: «¡ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que diezmais la menta, el anís y el comino y no os cuidais de las cosas más *graves* de la Ley (τὰ βαρύτερα του νόμου) (78). No es que Cristo deseche como nulas las prescripciones relativas a los diezmos y primicias, sino que las valora debidamente en su carácter secundario en comparación con otras más graves: «Esto debéis hacer y lo otro no abandonar» (79). Cristo vino a *perfeccionar* y completar la Ley, y de ahí que se preocupe de su contenido sustancial permanente en lo que responde a las exigencias primordiales de justicia y equidad. Muchas de las prescripciones graves del A. T. tendrán su valor de tales en el N. T.

Jesús sabe, pues, distinguir, preceptos leves y graves. Así dice que el que es fiel en lo *pequeño* lo será en lo *grande* (80). Faltar contra un precepto «pequeño» de poco relieve será falta *leve*; al contrario, faltar en uno «grande» será falta grave. Todo esto no es sino expresión del sentido común. La misma enseñanza se desprende cuando habla de que no debe uno fijarse en la paja en el ojo ajeno cuanto se tiene una viga en el propio (81). Y en otra ocasión se encara con los fariseos y escribas: «limpiáis el mosquito y os tragáis el camello» (82). Supone, pues, la existencia de pecados leves. Ante Pilatos proclama que los que le entregaron son *más culpables* que él (83): «tienen *mayor pecado*». Grave era el pecado de Pilatos al condenarle inocente por compromisos sociales, pero era un pagano, y por tanto su culpabilidad era mucho menor que la de los que le entregaron. En la oración en la cruz, «perdónalos porque no saben lo que hacen» (84), se da como atenuante de la gravedad del pecado la falta de pleno conocimiento de las acciones.

En la parábola del siervo que no tiene compasión de su com-

(78) Mt. 23, 23. Lc. 11, 42.

(79) Mt. 23, 23. Lc. 11, 42.

(80) Lc. 16, 10. Mt. 25, 21.

(81) Mt. 7, 3-5. Lc. 6, 41 s.

(82) Mt. 23, 24.

(83) Jn. 19, 11.

(84) Lc. 23, 34.

pañero se habla de deudas desiguales y por tanto de castigos desiguales (85). En el sermón de la montaña Jesús establece una gradación en las faltas contra la caridad: el que simplemente se *irrite* contra el hermano es reo del *juicio*, el que le llame *necio* es digno del *Sanedrín*, y el que le dijere «loco», es reo de la gehenna del fuego (86). En la parábola de los siervos vigilantes el siervo que *conoce* la voluntad del señor y a pesar de ello no obra conforme a ella recibirá *muchos* azotes, mientras que el que no la conoce recibirá *menos* azotes (87), pues su culpabilidad es menor.

No cabe duda que Jesús supone que existen faltas leves. Así a los Apóstoles en la última Cena les dice que están limpios y sólo necesitan que se les lave los pies (88). Sustancialmente están en buenas disposiciones, y sólo necesitan limpiarse de faltas menores.

Jesús, pues, supone que hay pecados que pueden subsistir en los justos que están en normales relaciones con Dios (89). No obstante, éstos deben trabajar por verse libres de ellos (90), ya que el ideal evangélico es perfecto: «sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (91). Todas las faltas leves deben ser también sometidas al juicio divino. No excluyen la bienaventuranza eterna, pero deben purificarse con castigos proporcionados (92), pues contristan al Padre que está en los cielos (93). Y en la gradación de la culpabilidad Jesús piensa sobre todo en las disposiciones *internas* del pecador (94). Por eso muchas veces basta el deseo íntimo para pecar y aun gravemente (95). Supone también Jesús que hay pecados de *omisión*: el siervo perezoso que no ha multiplicado el caudal re-

(85) Mt. 18, 24-34.

(86) Mt. 5, 21. 22.

(87) Lc. 12, 35-48.

(88) Jn. 13, 10.

(89) Mt. 6, 12. Lc. 11, 4.

(90) Mt. 6, 12.

(91) Mt. 5, 48.

(92) Mt. 5, 22.

(93) Mt. 8, 23-27. Mc. 4, 36-41. Lc. 8, 22-25.

(94) Jn. 1, 45-49. Lc. 7, 36-50. Mc. 9, 33-37. Mt. 18, 1-5. 12, 25, etc

(95) Mt. 5, 28.

cibido es juzgado muy severamente (96), y pone en boca del Padre eterno estas palabras muy reveladoras: «lo que *no habéis hecho* al menor de estos, a mí no me lo habeis hecho» (97).

Jesús, pues, en sus enseñanzas básicas evangélicas y en sus aplicaciones concretas supone la existencia de pecados de diversa gravedad, y por tanto, sujetos a remisión con mayor o menor facilidad según la culpabilidad.

6. *¿Pecados irremisibles?*

¿Existen pecados no sujetos a perdón? El mensaje evangélico es un mensaje de perdón, de reconciliación. Cristo vino al mundo precisamente para reconciliar a los pecadores con Dios. En la tradición profética del A. T. es una constante la idea de que Dios perdona siempre que hay un corazón contrito dispuesto a emprender nueva vida. A nadie se le excluye del perdón supuesto el arrepentimiento. Cristo se mueve en el mismo plano: no vino a llamar a los «justos», sino a los «pecadores». Es su gran misión. Y de hecho sabemos que su escolta de honor eran los pecadores arrepentidos: Leví, Zaqueo, María de Magdala, el Buen Ladrón...

Sin embargo, hay unos textos en el N. T. que parecen ser una excepción en la proclamación del perdón general. Tenemos el caso clásico del pecado contra el Espíritu Santo.

«En verdad os digo que todo le será perdonado a los hombres, los pecados y aún las blasfemias que profieran, pero quien blasfema contra el Espíritu Santo *no tendrá perdón jamás*, es reo de eterno pecado» (98).

Tal es el texto, según San Marcos. La lección de San Mateo es muy similar:

«Todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu Santo, no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del

(96) Mt. 25, 26-30. Lc. 19, 22.

(97) Mt. 25, 45. 46.

(98) Mc. 3, 28-29.

hombre será perdonado, pero quien hablare contra el Espíritu Santo *no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero*» (99).

San Lucas es más conciso y menos expresivo, pero sustancialmente recoge la misma doctrina:

«A quien dijere una palabra contra el Hijo del hombre le será perdonado, pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado» (100).

Como se desprende de la simple lectura de los tres textos sinópticos vemos que en Mateo y Lucas se contraponen claramente la blasfemia contra el «Hijo del hombre», y la blasfemia contra el «Espíritu Santo». En el primer caso el pecado tiene remisión, en el segundo no. ¿Por qué?, ¿qué significa «Espíritu Santo», en el contexto? ¿Es la Tercera Persona de la Santísima Trinidad o más bien como en muchos otros textos evangélicos la *virtud* divina manifestándose *carismáticamente* a los hombres? Y en ese caso, ¿qué significa pecar contra el «Espíritu Santo»?

La afirmación de Jesús en el texto de Marcos es solemne, va precedida de la introducción enfática «*amen*, os digo...». El contexto es claro: los enemigos de Jesús han atribuido los milagros de Jesús a un espíritu diabólico, diciendo que obra esas maravillas en virtud del príncipe de los demonios. Es el colmo de la ceguera y obstinación. Jesús está dispuesto a perdonar todo lo que digan contra él personalmente, como «Hijo del hombre», ya que sus oyentes todavía no le daban reconocida categoría divina, y en ese sentido su ignorancia les excusaba al no comprender la verdadera naturaleza de Jesús y de sus obras. Pero el querer atribuir al demonio acciones que no pueden venir sino de Dios, de su virtud divina, de su «Espíritu Santo», obrando carismáticamente, es el máximo pecado que no puede ser remitido, por lo que supone de orgullo y ceguera total. No pueden ver la luz mientras mantengan como tesis que las obras de Dios son del diablo. Jesús acaba de expulsar los

(99) Mt. 12, 30-32.

(100) Lc. 12, 10.

demonios, y sus enemigos dicen que lo hace no en virtud divina, sino de Belzebul. Los judíos bien sabían que el demonio representaba una oposición constante a Dios, y por tanto si Jesús arroja los demonios no puede ser en virtud del príncipe de los demonios. La cuestión es tan clara que provoca la violenta declaración de Cristo. Sus enemigos están colmando la medida del mal, y mientras están cerrados a admitir la acción divina actuando por él no podrán encontrar el camino de la salvación. No hay remisión mientras se obstinen y pequen contra el «Espíritu Santo», mientras mantengan los ojos cerrados a la luz. Las obras saludables que Jesús realiza como las curaciones y la expulsión de los demonios no pueden ser sino efecto de la intervención del Espíritu divino en él, si pues los judíos no son capaces de reconocer en ellas la obra de Dios están imposibilitados para recibir la luz salvadora, y por tanto son reos de «eterno pecado» (101). Los judíos habían visto en las obras santas y benéficas de Jesús una manifestación del principio del *mal*, del príncipe de los demonios. San Mateo dice en el contexto, que Jesús hablaba «en el espíritu de Dios» (ἐν πνεύματι Θεοῦ) (102).

Aquí sin duda «espíritu de Dios» equivale al «Espíritu Santo» del v. 24, es decir, la *energía divina* manifestándose *carismáticamente* y de un modo desbordado en Jesús para obrar milagros como en los taumaturgos del A. T. (103). Por eso, atribuir las obras benéficas de Jesús («obra del «espíritu de Dios») es pecar abiertamente contra el «Espíritu Santo» o energía divina carismática, origen de las obras santas de Jesús. Ese «espíritu de Dios», de Mt. 12, 28, es el «digitus Dei» de Lucas 11, 20. Pecar «contra el Espíritu Santo», es oponerse abiertamente al *poder divino*, tal como se manifiesta en Jesús en la expulsión de los demonios (104). Tenemos, pues, que aquí no se trata de un pecado específico distinto, sino de una *actitud* permanente de *desafío a la gracia* divina. Mientras los judíos estén cerra-

(101) Mc. 3, 29.

(102) Mt. 12, 25-29.

(103) Sobre el «espíritu de Dios», en el A. T., véase la obra clásica de J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinite*, I, 1927, 338, n. 1.

(104) Sobre esto véase, F. Ceuppens *Theologia Biblica*, II, 1938, 95-97. Roma; Lagrange, Coment. a Marcos, Mateo y Lucas en los lugares concretos.

dos en sus puntos de vista materialistas y no quieran reconocer las obras del «dedo de Dios», del «espíritu de Dios», del «Espíritu Santo» no podrán ser sujetos de perdón. Esta parece ser la solución más adaptada al contexto. Para los Santos Padres esta frase de Jesús ha sido una verdadera cruz, pues aparentemente parece oponerse a la universalidad del perdón predicado por Cristo. Es famosa la expresión de San Agustín respecto de este texto: «forte in omnibus scripturis nulla major quaestio, nulla difficillior invenitur!».

Si no se admitiera esta solución, pudiera ensayarse otra a base de una frase hiperbólica de Jesús. Para encarecer la *difficultad* de una cosa algunas veces dice que es *imposible*. Tenemos el caso clásico de la *imposibilidad* del rico para salvarse: «es más fácil que un camello entre por el agujero de una aguja, que un rico se salve». Entendida al pie de la letra la frase indica la absoluta imposibilidad de salvarse para el rico. Ante el asombro de los discípulos por el radicalismo de la expresión, aclarará que lo que es imposible para el hombre no lo es para Dios. Jesucristo para impresionar al auditorio busca las frases radicales, las paradojas fuertes que recalcan más sus ideas. Sabía que hablaba a un auditorio de mentalidad exaltada oriental, y que por temperamento se iban a quedar con la mitad de la mitad de lo que se les decía, y por eso carga la paleta de modo que les quede algo. Son muchas las expresiones radicales de Cristo que no se pueden tomar al pie de la letra, como aquella de «el que no *odia* a su padre y a su madre no puede ser mi discípulo...», «el que *odia* a su alma la salvará», etc. Ya sabemos que los orientales son muy exagerados en sus expresiones, y no dan importancia a los matices de las ideas. Nosotros occidentales con un modo de discurrir grecorromano preferimos matizar el pensamiento. La frase de Cristo la expresaríamos nosotros: «el que *antepone* el amor de su padre o de su madre a mí, no puede ser mi discípulo...». Total, que nos hallamos ante un problema de géneros literarios.

Otro texto difícil que parece contrariar a la doctrina general de la universalidad de la remisión de los pecados es el de Heb. 6, 4-6:

«Porque quienes una vez iluminados, gustaron el don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo, gustaron de la dulzura de la palabra de Dios y los prodigios

del siglo venidero, y cayeron en la apostasia, es *imposible* que sean *renovados* otra vez a penitencia, y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta..., porque la tierra que produce abrojos y espinas es reprobada y está próxima a ser maldita, y su fin será el fuego».

Pudiéramos abordar la solución del problema sobre la impenitencia imposible aquí expresada por el sistema de los géneros literarios. El autor de la Epístola a los Hebreos habla en estos capítulos en plan parenético, y siguiendo el género literario de los predicadores puede cargar las tintas para hacer ver la dificultad que hay para el que ha gustado «la dulzura de la palabra de Dios», y cayó en la «apostasia», pueda volver a penitencia. Desde luego la palabra «imposible» (ἀδύνατον) en el griego bíblico puede tener la acepción de *muy difícil* (105), y supuesta esta traducción no crea ningún problema la perícopa. No obstante, manteniendo aún el significado de «imposible», podemos solucionar el problema según hemos apuntado arriba, considerando la afirmación del hagiógrafo como una expresión hiperbólica como otras muchas de la Sagrada Escritura.

Las soluciones al problema han sido varias en la historia de la Iglesia. Los montanistas y novacianos pretendieron basarse en este texto y en otros de esta Epístola (106), para negar la posibilidad de penitencia a los que cayeron en los pecados de apostasia, adulterio y homicidio entre otros (107). Algunos autores eclesiásticos entendieron la imposibilidad de penitencia de la reiteración del bautismo (108). Muchos acuden a la distinción entre providencia ordinaria de Dios y extraordinaria: de suyo el que cayó en la apostasia si no hay un milagro de la gracia divina, es *imposible* que retorne a la penitencia. El P. Spicq hace hincapié en las palabras «es imposible que sean *renovados*» del v. 6. El que ha perdido por apostasia la

(105) Véase C. Spicq, *La penitencia imposible*, en Ciencia Tomista, 79, 1952, p. 355. Es el mejor estudio que hemos visto sobre el problema.

(106) Heb. 10, 26-31. 12, 17.

(107) Cf. Tertul. De pudicitia, PL, II, 1021.

(108) S. Atanasio, PG 26, 653-656. S. Epif. PG 41, 1020, etc. Véase C. Spicq, a. c., p. 354.

vida del cristianismo no podrá recibir el regusto de *nueva* criatura que antes sintió al entrar en la Iglesia cristiana, participando del «don celestial y del Espíritu Santo». No podrán recobrar el «estado de *infancia*», las cualidades de lo *nuevo*: especialmente la luz y el gusto sabroso del don de Dios». Le es imposible radicalmente una segunda metamorfosis, porque la innovación no se repite jamás. Así, pues, si se abstrae de la intervención de Dios, siempre posible, es exacto en todo rigor que el apóstata no puede *renovarse*» (109). El apóstata mientras está en esta actitud resiste a la luz, y así no puede llegar a la penitencia. Se trataría, pues, de una *actitud* del apóstata como en el caso del pecado contra el Espíritu Santo. «El vacío radical del apóstata está en la esclerosis y en la obstinación del alma..., ¿de qué se va a arrepentir, puesto que ya no cree en Cristo ni en Dios, ni en la gracia, ni en el pecado...?». Es la psicología del demonio. Cuando uno da la espalda a la luz para engolfarse en las tinieblas, *humanamente* llega a serle imposible salir de éstas para volverse a aquéllas» (110). De hecho los casos de reconversión son raros. Por otra parte no hay que olvidar la mentalidad *rabinica* del autor de la Epístola. Creemos muy atinadas las siguientes palabras del P. Spicq: «Nuestra Epístola trata estos problemas de teología moral correlativamente a los conceptos y vocabulario del A. T. y del Judaísmo, es decir, con algo de simplicidad en el pensamiento y algo de absoluto en la expresión, cualidades peculiares de una mentalidad semítica» (111).

Finalmente, veamos otro texto embarazoso que parece oponerse a la doctrina de la posible remisión de todos los pecados. Es el clásico de 1 Jn. 5, 16-17, el «*peccatum ad mortem*». El apóstol distingue unos pecados que son «*ad mortem*», y otros que no lo son. ¿Cuál es la base de esta distinción, y sobre todo, por qué los distingue? El texto misterioso dice así:

«Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida para los que no pecan de muerte. Hay un pecado *de muerte*, y no es

(109) Spicq, a. c., 361.

(110) Id. id., 364.

(111) Id. id., 367.

por este por el que yo digo que se ruegue. Toda injusticia es pecado, pero hay pecado que no es de muerte» (112).

El apóstol habla de la eficacia de la oración, y aquí quiere concentrarla en el caso de orar por la conversión de alguno que ha pecado. ¿Qué significa aquí pecado «ad mortem»? Los moralistas han tomado de aquí la denominación para aplicar a los pecados graves el nombre de mortales, en contraposición a los leves o veniales que serían según ellos los que aquí no son «ad mortem». El autor de la Epístola parece ponerse en otro plano de distinción. En el A. T. «peccatum ad mortem» eran las trasgresiones dignas de la pena de muerte (113). El apóstol pudo aplicar esta denominación a una clase de pecados que él llama «ad mortem», en cuanto que acaban con toda fuente de vida y de resurrección de vida. El contexto parece indicar que en la mente del autor los pecados «ad mortem» son los específicos de *apostasía* como el que hemos estudiado en Heb. 6, 4-6 (114). El que ha apostatado ha arrancado la raíz de su vida cristiana. Ha perdido la fe, y no tiene así *humana-mente* hablando posibilidad de recuperar la vida de la gracia. En cambio, el que peca, pero no «ad mortem», es el simple pecador, que sin embargo, conserva la fe, fuente de rehabilitación. El apóstol que habla de la eficacia de la plegaria aconseja que se ore por estos pecadores, con esperanza de darles la vida de nuevo. Pero a los apóstatas los considera como un caso desesperado, y que hay que dejar a la infinita misericordia divina y a los milagros de su gracia, y por eso no les manda que oren por ellos. La frase es dura, pero debemos entenderla en el contexto histórico de los primitivos años de la Iglesia cuando abundaban los carismas y las pruebas del carácter sobrenatural del Cristianismo. El renegar de aquella doctrina era cerrar los ojos a la luz, era una especie de pecado contra el Espíritu Santo, y los apóstoles constatan con amargura la trágica situación de aquellas almas que han renegado incomprensiblemente de la luz.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

(112) 1 Jn. 5, 16-17.

(113) Ex. 21, 14-17. 22, 17.

(114) Cf. Chaine, *bes Epitres Catholiques*, in loco.

¿UN ORTEGUISMO CATOLICO?

Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles,
intelectuales y católicos

1

PRELUDIO

Nuestro libro sobre «La Filosofía de Ortega y Gasset» ha provocado, como era de prever, opuestas reacciones entre sus lectores: unas en pro y otras en contra. Es lo normal. Ningún autor tiene derecho a pretender, y mucho menos a exigir, que todos sus lectores le aplaudan. Ni siquiera le conviene que suceda así. Cuando la crítica y disconformidad son razonables, colaboran con él en la investigación de la verdad, y debe recibirlas con sincero agradecimiento, vengan de donde vinieren.

De' Ortega es este párrafo maravilloso de fondo y de forma: «para un intelectual de vocación —no pretendo ser otra cosa, y lo soy con frenesí—, las objeciones certeras son la cosa más agradable del mundo, pues como intelectual no he venido a esta tierra más que a hacer y recibir objeciones. Así, pues, las acojo encantado, y no sólo las acojo, sino que las estimo, y no sólo las estimo, sino que las solicito. Siempre sé extraer de ellas excelente ganancia. Si conseguimos rebatirlas, nos proporcionan el placer del triunfo, y podemos hacer el gesto del buen sagitario que ha puesto la flecha en el flanco de la pieza; y, si por el contrario, la objeción nos vence y hasta nos convence, ¿qué mayor ventura? Es la voluptuosidad del convaleciente, el despertar de una pesadilla, hemos nacido a una nueva verdad, y la pupila irradia, entonces, reflejando es-

ta luz recién nacida (*Qué es Filosofía*, p. 262-263, Madrid, 1958).

Por eso agradezco yo muy sinceramente al ilustre Catedrático y brillante escritor, Don Pedro Laín Entralgo, el haber dedicado su preclara inteligencia a formular una serie de objeciones, de reparos y de enmiendas a nuestro libro de referencia (1).

Las vamos, pues, a examinar como se merecen, fría y serenamente, para ver si, efectivamente, son valederas y exigen por nuestra parte una rectificación de nuestras apreciaciones allí emitidas sobre la obra filosófica de Ortega, cosa que haríamos con sumo gusto.

Y nos guiaremos en este examen por las reglas y cautelas excelentes que propone el Sr. Laín. Una es de Pascal, que reza así: «para entender el espíritu de un autor, es preciso concordar todos sus pasajes contrarios». O, si se quiere decir en otra forma —añade Laín— completarlo consigo mismo (p. 4).

Esto implica, a mi manera de ver, esta regla elemental de hermeneútica: para captar el verdadero sentido de un texto dado, es preciso examinar atentamente todo su contexto inmediato, sin olvidar tampoco el contexto total —mediato— de toda la obra en que ambos se encuentran (2).

(1) *Los Católicos y Ortega*, en «Cuadernos hispano americanos», núm. 101, mayo de 1958. Separata, 16 pp. Todas las citas y referencias se hacen según esta separata.

(2) Aplicando este criterio al mismo texto pascaliano, anotamos lo siguiente: 1.º que el Sr. Laín no lo ha citado correctamente. Pascal dice: «pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires» (*Pensées*, éd. G. Haldas, p. 313, Genève, 1945). *Le sens*, escribe Pascal, no *l'esprit* —el espíritu— como dice Laín. El espíritu y el sentido de un autor me parecen cosas bastante diferentes en castellano, y creo que también en el francés de Pascal.

2.º Pascal dice eso a propósito de la Sagrada Escritura, en la cual no puede haber verdadera contradicción, por ser palabra infalible de Dios. Por eso hace falta concordar todos sus pasajes, por muy opuestos y contrarios que parezcan. Pero no sucede lo mismo con las palabras o los escritos del hombre, cualquiera que sea, porque todo hombre es falible, y puede realmente contradecirse y equivocarse.

El texto, pues, de Pascal no tiene aplicación absoluta al hombre, y hay que interpretarlo como una de tantas expresiones hiperbólicas a que él nos tiene acostumbrados, es decir, *cum grano salis*, y según lo permite la condición humana del autor de que se trata.

Pero —y perdóneseme lo vulgarísimo que voy a decir, porque nos va a hacer falta— no todos los textos y contextos son de igual valor, sino que se debe preferir lo dicho *ex professo* a lo dicho incidentalmente, lo expresado con toda claridad a lo enunciado oscuramente, y lo formulado con posterioridad a lo proferido anteriormente. .

La otra regla o cautela es de San Ignacio de Loyola: «todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla» (p. 10).

La cual, tratándose particularmente de discusiones científicas (3), exige en primer término esta norma de honradez elemental, que indudablemente admite el Sr. Laín: los juicios o estimaciones de aquel con quien discutimos o a quien criticamos, deben referirse exacta e íntegramente con sus propias palabras, sin cambiar ni omitir ninguna, o, por lo menos, con otras totalmente equivalentes.

Hechas estas advertencias preliminares, vamos al grano, si-

(3) San Ignacio, como es sabido, dice esas palabras en su libro de los *Ejercicios*, que no son precisamente para torneos intelectuales de carácter científico. Helas aquí, en su contexto inmediato: «para que, así el que da los ejercicios espirituales como el que los rescibe, más se ayuden y aprovechen, se ha de presuponer que todo buen christiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo que a condenarla. Y si no la puede salvar, inquiera cómo le entienda; y si mal la entiende, corrijale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve» (Texto castellano publicado por *Monumenta Historica Societatis Jesu* y reproducido por el Apostolado de la Prensa, Madrid, 1941, p. 22).

Sin embargo, Laín las aplica reiteradamente al caso presente de nuestra modesta persona con Ortega (p. 10, 14), a quien yo ciertamente no pretendía dar ejercicios espirituales, ni él, muerto ya, podía recibirlos. Pero, en fin, sacada de su contexto, y tomándola en abstracto como sueña, me parece una regla excelente, y como tal la tomo ahora en este escrito.

En una palabra, esas máximas o cautelas hay que tomarlas en el contexto del Sr. Laín y en el sentido que éste les da, no en el sentido que les dan sus autores y que exige su verdadero contexto; pues entonces, aplicándolas al caso de marras, exigirían que las Obras de Ortega debieran ser tratadas y concordadas como la Biblia (Pascal) y que Ortega y su crítico debieran comportarse como un ejercitante y un director de ejercicios espirituales. Pero reducidas al contexto de Laín, no son ya normas de aquéllos, sino de éste.

guiendo paso a paso el escrito del Sr. Laín. Y digo el *escrito*, porque deseo abstraer totalmente de personas —suya y mía— y de cuestiones personales (4).

2

REFERENCIA LAINIANA DE NUESTRAS CONCLUSIONES

Comienza, pues, el Sr. Laín recogiendo nuestras «conclusiones sobre manera graves», respecto de la filosofía de Ortega: «el pensamiento filosófico de Ortega es incompatible con la fe y la moral del catolicismo; bajo la belleza de su forma literaria

(4) Como tal reconoce Laín (p. 4) el haber citado yo estas palabras suyas: «se empeña Ortega en no entender el cristianismo ni la vida religiosa, y de ahí procede todo». Las rechaza Laín, que admira «muy de veras» al filósofo madrileño, de cuya obra, sin embargo, discrepa «en algo», y se queja de que las haya referido «con muy escasa mesura» y sin haber tenido «la atención» de leerlas en el escrito a que pertenecen —es decir, en su contexto original, según parece indicar el giro de la frase—, sino más bien tomándolas de Marrero Suárez en un artículo de controversia y de signo opuesto al Sr. Laín. Procedimiento —añade— poco correcto. Así entiendo yo al menos estas palabras suyas: «tampoco puedo estimar acabadamente correcta la aducción...» (p. 3).

Agradezco sinceramente al Sr. Laín esa confesión de su orteguismo. Retiro, por consiguiente, esa cita con sumo gusto. Ahora no nos cabe la menor duda de que el Sr. Laín es un católico intelectual español —así se llama a sí mismo (p. 3)— *orteguiano*.

Pero no hubiera estado de más el haber aplicado aquí «la regla de oro de San Ignacio» (p. 10), o mejor dicho, del mismo Laín —véase nota 3—: «todo buen cristiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo que a condenarla». Cité honradamente las palabras de Laín de segunda mano, aduciendo puntualmente el autor y el lugar de la cita, porque no pude haber a mano el texto original de Laín, a pesar de haberlo procurado, según acostumbro a hacerlo siempre.

Pensarlo así, hubiera sido lo «correcto» y lo verdadero.

Pero la cosa no tiene mayor importancia. Pónganse, si se quiere, esas palabras en mi contexto y no en el suyo, como hace un momento pusimos las palabras de Pascal y de San Ignacio en el contexto de Laín y no en el suyo, y no ha pasado nada, aunque tampoco pueda asegurar que Laín no las leyó en el contexto de aquellos autores, a pesar de suprimir por elegancia la cita exacta. De haberlas leído, sería una «circunstancia» agravante.

se ocultan el error y el veneno; éste, en fin, se muestra tanto más copioso cuanto más detenida es la lectura de la obra orteguiana» (p. 3).

De estas tres proposiciones, ninguna de ellas textual, sólo la segunda es equivalentemente exacta. Pero, aun respecto de ella, debiera haberse considerado o reflejado el contexto, en donde ese juicio estimativo no aparece como exclusivo y personal del P. Ramírez, sino como proferido y refrendado por dos Obispos españoles: el de Zamora y el de Astorga, citados directamente según su propio contexto (p. 442, 443). Y yo creo que un católico español, aunque sea *intelectual*, no debe pasar por alto el juicio de dos señores obispos españoles, fijándose sólo en el autor de «La filosofía de Ortega y Gasset», a quien no corresponde ninguna autoridad magisterial, por ser ésta propia de los Obispos y del Romano Pontífice.

Pero la primera y la tercera son inexactas. Mis palabras eran: «por lo dicho hasta aquí, consta que las ideas fundamentales de la filosofía orteguiana son incompatibles con la fe y la moral del catolicismo» (p. 442).

En cambio Laín las traduce así: «el pensamiento filosófico de Ortega es incompatible con la fe y la moral del catolicismo» (p. 3).

Es evidente, para quien sepa castellano, que «el pensamiento filosófico de Ortega» no equivale exactamente a las «ideas fundamentales de la filosofía orteguiana». En «el *pensamiento filosófico* de Ortega», dicho así, sin matiz alguno, se incluye *todo* el pensamiento de Ortega, sin exceptuar nada. Por el contrario, «las ideas *fundamentales* de la filosofía orteguiana» no incluyen las secundarias o menos fundamentales, y, por tanto, no equivalen al *pensamiento*, es decir, a todo el pensamiento filosófico de Ortega.

El Sr. Laín, intelectual y académico de la lengua, ha cambiado la parte por el todo, y los ha confundido, como si fueran sinónimos.

Sin embargo, es en la tercera proposición en donde ha sido mayor el desliz y la inexactitud. Decíamos nosotros: «una lectura superficial no descubre todo el veneno que allí se oculta, y que es mucho, como hemos probado en los capítulos anteriores» (p. 442). Palabras, que el Sr. Laín traduce o interpreta de esta manera: «éste, en fin (el veneno), se muestra

tanto más copioso cuanto más detenida es la lectura de la obra orteguiana» (p. 3).

Merecen la pena de ponerse a dos columnas el texto original y su traducción o interpretación:

Ramírez	Lain
Una lectura superficial no descubre todo el veneno que allí se oculta, y que es mucho.	Este (el veneno) se muestra tanto más copioso cuanto más detenida es la lectura de la obra orteguiana.

No hay equivalencia ninguna entre ambas proposiciones. Una lectura superficial no descubre *todo* el veneno que allí se oculta. Proposición negativa e indeterminada o indefinida —hablo según los cánones de la lógica aristotélica, admítalos o no el Sr. Lain, pero que deben tenerse presentes para interpretar rectamente mis palabras—. ¿En virtud de qué ley de conversión de proposiciones resulta esta otra afirmativa y determinada: el veneno se muestra tanto más copioso cuanto más detenida es la lectura de la obra orteguiana?

Pero prescindamos de la lógica, tan malparada en este trastrueque de proposiciones, para atenernos únicamente a la gramática y al buen sentido. Mi proposición no significa más que lo que literalmente dice, esto es, que una lectura superficial de las obras de Ortega no descubre *todo* el veneno que en ellas se oculta, y que es mucho, como tampoco descubre cualquier otra cualidad que tengan. Lo superficial no ahonda, no profundiza, no capta *todo* lo que hay en el objeto. Es una proposición de sentido común y de evidencia inmediata. Y, aplicando la «regla de oro de San Ignacio» —de Lain—, no hay derecho a interpretarla de otra manera, sobre todo en sentido peyorativo, como lo hace él.

Es más: la traducción o interpretación de éste lleva necesariamente a un sentido en que probablemente no ha pensado su autor; si el veneno contenido en los escritos de Ortega se muestra tanto más copioso cuanto más detenida es la lectura

de su obra, síguese que, cuantas más veces la lea uno y con más atención y detenimiento, tanto más veneno encontrará.

Pues supongamos que alguien la lee cincuenta, setenta, cien veces, dedicando a esta lectura atenta y detenida o reposada desde los veinte hasta los ochenta años: ¿cuánto veneno calcula el Sr. Laín que encontrará? Yo creo que muchísimo más que lo que han pensado todos los adversarios de Ortega juntos. ¿Y si ese lector viviese los años de Matusalén, y fuese un especialista orteguiano, que no leyese otra cosa que los libros de nuestro filósofo?

Francamente, no era ese el sentido de mi proposición, ni podía serlo.

Estos ejemplos prueban la necesidad de reproducir con sus propias palabras los juicios o proposiciones de aquel con quien discutimos, o, por lo menos, con otras totalmente equivalentes, si es que ese adversario se expresó en otro idioma, o no acertó a hablar claro en el nuestro. Por eso precisamente expusimos en nuestra obra las principales ideas de Ortega con sus propias palabras, no con las nuestras, porque Ortega escribió en castellano, que lo sabía muy bien. Y por la misma razón, al acusarle de que conocía mal la filosofía de Aristóteles y de los escolásticos, especialmente de Santo Tomás de Aquino, no quisimos hacer bellas frases ni literatura barata con palabras de nuestra propia cosecha, sino que preferimos dar pruebas al canto, citando las palabras auténticas de Aristóteles y de Santo Tomás en su propia lengua original, además de su traducción castellana, para que todo el mundo viese que procedíamos con honradez y solvencia científicas. A pesar de lo cual, ha chocado este procedimiento a un crítico *anónimo* —¡todo un caballero!—, de «Religión y Cultura» (abril de 1958, p. 332), que, por cierto, revela no haberse dado la menor cuenta del sentido ni del alcance ni de la técnica de dicha obra. En asuntos de esta índole tiene aplicación el refrán español: hablen cartas y callen barbas.

Seguidamente pasa el Sr. Laín a «examinar de modo serio y responsable si las terminantes conclusiones del P. Ramírez se hallan *total y absolutamente* justificadas por la letra y el espíritu de la obra de Ortega» (p. 4. El subrayado es del propio Laín).

Y después de estampar la regla de Pascal —mejor dicho, del mismo Láin, según veíamos en la nota 3—, cuyo «inexcusable precepto» se propone cumplir «rigurosa y delicadamente», continúa: «tratemos de verlo —si nuestra «rotunda y compacta condenación» de la filosofía orteguiana lo ha cumplido—, revisando con cuidado alguna de las tesis previas a esa condenación terminal» (ibid.).

Muy bien. Pero releamos de nuevo, antes de pasar adelante, el precepto pascaliano, porque se trata de una cosa «seria», en la cual debe procederse con «cuidado» y con pleno sentido de «responsabilidad».

Texto original de Pascal

«Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires» (Pensées, ed. cit., p. 313).

Texto de Láin

«Para entender el espíritu de un autor, es preciso concordar todos sus pasajes contrarios» (p. 4).

Anteriormente, nota 2, subrayamos la diferencia existente entre *le sens* del original y *el espíritu* de la traducción o interpretación del Señor Láin. Pero ahora nos vamos a fijar en otra palabra equivalente en ambas lenguas: *tous*, *todos*. Y en otra que escribe Láin al descender del precepto a su cumplimiento «riguroso» y «delicado»: «tratemos de verlo, examinando con cuidado *alguna* de las tesis previas de esa condenación terminal» (ibid.). De una parte, *todos*; de otra parte, *alguna*.

¿Por que así? El *todos* del precepto pascaliano, o vale para todos —para Ortega, para el Sr. Láin, y también para mí—, o no vale para nadie. Entonces, ¿por qué se limita a examinar solamente *alguna* de nuestras tesis previas, y no las examina *todas*, absolutamente *todas*, para ver si se pueden concordar, como pide el «inexcusable precepto pascaliano», antes de dar su veredicto reprobatorio? Casi no cabe mayor contradicción en el espacio exacto de seis líneas, que median entre uno y otro vocablo.

Y eso que cumpliendo —y no solamente refiriendo— el precepto de Pascal, me hago cargo de estas otras palabras que escribe más adelante el Sr. Láin: «falta de tiempo y de

espacio para revisar metódica y pormenorizadamente toda la crítica del P. Ramírez —serían necesarias, para dejar las cosas en su punto, las doscientas cincuenta páginas que él consagra a su empeño—, me limitaré a mostrar con algunos breves ejemplos la necesidad de tal revisión» (p. 8).

El término formal queda lo mismo: *alguna* de las tesis previas, *algunos* breves ejemplos. Nada de *todos*, nada de *toda* nuestra crítica, ni siquiera una tentativa de concordancia o comprensión. Claro está: no dispone para ello de «tiempo» ni de «espacio». ¿Es «serio» y «responsable» este proceder? (p. 3, 4). ¿Es verdaderamente «honrado» ese «propósito de ofrecer a los lectores españoles precisiones y cautelas que echo de menos en el alegato del P. Ramírez» (p. 3), cumplido de esa manera?

Respetando el parecer del Sr. Laín, yo debo confesar que —por mi parte, y sin considerarme un *intelectual*— cuando se trata de un asunto serio, si no tengo espacio ni tiempo para tratarlo todo y a fondo, prefiero callarme. Lo contrario me da la sensación de querer tratar lo serio sin seriedad. Se me perdonará —espero— la franqueza y claridad de la frase. Ortega mismo repite varias veces esta bella sentencia: «la claridad es la cortesía del filósofo» (*Qué es Filosofía*, p. 27, 40).

3

EL FIN DE LA VIDA HUMANA

Pero pasemos a ver *alguna* de esas tesis, o *algunos* ejemplos tan cuidadosamente revisados por el Sr. Laín, y que supongo —sin faltar a la regla de oro ignaciana— los ha escogido él como los más aptos y probativos para su tesis condenatoria de nuestro libro. Porque no es de suponer de un intelectual que vaya a escoger precisamente, para probar una tesis «seria» y «responsable», los argumentos de menos valía y eficacia.

Habíamos escrito, pues, que «la idea que Ortega se ha formado de la vida humana es en muchos puntos incompatible con la fe católica» (p. 370). Palabras exacta y literalmente

reproducidas por el Sr. Laín, que añade a continuación: «¿cuáles son esos puntos? Por lo menos, estos dos: 1.º Ortega niega la transcendencia de la vida humana; nuestra vida, según él, no tiene un fin fuera de sí misma. 2.º, para Ortega, el hombre no difiere esencialmente del animal, y tiene su origen en la evolución ascendente del animal bruto en cuanto a todo, cuerpo y alma. Tan áspera interpretación del pensamiento orteguiano, ¿es, por ventura, indiscutible?» (p. 4).

Veámoslo. Primer punto. «Nuestra vida —prosigue Laín— es intrascendente a sí misma. Tres textos de *El tema de nuestro tiempo*, más otro de un artículo periodístico escrito en 1908, bastan al P. Ramírez para atribuir a Ortega esa monda y desoladora tesis» (ibid.).

Pasemos por alto la traducción de nuestra proposición, «según él —Ortega— nuestra vida no tiene un fin fuera de sí misma», por esta otra: «Ortega niega la transcendencia de la vida humana», o bien: «nuestra vida es intrascendente a sí misma», que, con buena voluntad, se pueden considerar como equivalentes, aunque el vocablo *transcender* no me parece aquí el más preciso y apropiado, para fijar nuestra atención en las palabras siguientes.

¿Ha. contado y pesado bien el Sr. Laín los textos orteguianos en que fundábamos nuestro aserto? No eran cuatro los textos que citábamos, sino *seis*, o, por lo menos, *cinco*, si es que prefiere prescindir del último, en donde afirma Ortega que «para Dios no hay un dentro ni un fuera, *porque no vive*» (p. 373).

Pero el *quinto*, que se refiere expresamente al hombre y que el Sr. Laín pasa por alto, es el principal y el más grave de todos: «nada es vivo si no en la medida en que es y sigue siendo problema, y esto vale no sólo para la vida teórica, sino para todos los demás órdenes. Ensaye el lector realizar el pensamiento de una vida que consistiese en pura dominación y no constase esencialmente de elementos que no dominamos y nos oprimen en torno. *Este pensamiento es imposible; por eso la vida beata es un delicioso cuadrado redondo que el cristianismo propone, consciente de su imposibilidad*» (p. 371-372). ¿Es compatible esa solemne y rotunda afirmación orteguiana con la fe católica? No voy a repetir aquí lo

ya dicho y probado en nuestra obra p. 375-379, particularmente p. 379, y que el lector puede ver allí.

Y es de notar que ese texto, expresamente subrayado por mí, no pertenece a *El tema a nuestro tiempo*, ni a un artículo de periódico de 1908, sino a un escrito muy cuidado de *Filosofía pura* —Anejo a mi folleto «Kant»—, que el filósofo madrileño publicó en 1929.

Mas prosigamos escuchando a Lain: «pero tales textos (los cuatro a que únicamente se refiere él), sólo pueden ser correctamente entendidos concordándolos con otros no menos orteguianos» (p. 4). Y a continuación cita unos cuantos de diversas épocas. Honradamente, siguiendo el precepto llamado pasaliano, los vamos a recorrer *todos*.

Uno de ellos reza así: «el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente como una de tantas formas posibles de vida» (Obras completas, III, 189).

Pertenece a *El tema de nuestro tiempo*, y Lain apostilla: «una conclusión fluye inmediatamente de este aserto: Ortega admite la *posibilidad* de formas de vida distintas a la humana y superiores a élla» (p. 5).

¿También una vida divina? Once años más tarde, en 1932, asegura Ortega que «en rigor para Dios no hay un dentro ni un fuera, porque no vive» (Goethe por dentro. O. C. IV, 426). ¿También una vida celestial? Por que en 1929, ocho años después, afirmaba que una «vita beata» —celestial, sin duda— es un delicioso cuadrado redondo que el cristianismo propone, consciente de su imposibilidad» (*Filosofía pura*, O. C., IV, 53). La crítica más elemental enseña que el pensamiento definitivo de un autor hay que buscarlo en sus escritos posteriores.

Pero concedamos generosamente eso que Lain cree que piensa Ortega. ¿Se puede saber qué serán una *fauna* y una *fisiología* celestiales definidas y estudiadas biológicamente, «como una de tantas formas posibles de vida?». Sería, sin duda, la fauna y la fisiología de los bienaventurados, puesto que, según Ortega, «la bienaventuranza tiene un carácter biológico» (O. C. III, 189). Todo ese párrafo revela que Ortega no tiene la me-

nor idea de lo que realmente es la vida bienaventurada del cristianismo. La bienaventuranza *esencial* —que es la que cuenta— no tiene nada que ver con la fauna ni con la fisiología, como no tiene nada que ver con el cuerpo ni con los sentidos corpóreos, puesto que se da de hecho en los ángeles y en las almas separadas de los santos, que no tienen cuerpo ni cosa parecida a fauna ni a fisiología de ninguna clase (Benedicto XII, Denz. núm. 530). Es operación propia del intelecto y de la voluntad. Después de la resurrección, los cuerpos de los santos serán glorificados y participarán de la bienaventuranza del alma; pero su bienaventuranza será puramente *accidental* y como una sombra respecto de la esencial del alma. Nunca los ojos ni los demás sentidos corporales verán la divinidad en sí misma, por ser radicalmente incapaces de ello, aunque gocen a su modo de la visión de los cuerpos gloriosos de los hombres bienaventurados y de otras bellezas sensibles, que no son el objeto propio de la sustancial y auténtica felicidad, ni, por consiguiente, pueden hacer al hombre esencialmente feliz. Sin eso, son verdaderamente felices los ángeles y las almas de los santos antes de la resurrección de sus cuerpos; con ello sólo, dado que sucediese alguna vez, nadie sería auténticamente bienaventurado.

Siendo, pues, ese texto —que yo conocía perfectamente— en sí mismo oscuro y realmente falso, lo pasé por alto, para no tener que cargar más la mano sobre los errores orteguianos. En cambio, son netos e inequívocos los textos de esa misma obra citados por mí, y que se encuentran exactamente uno antes y los otros dos inmediatamente después de él (O. C. III, 179-180, 189). Uno de estos últimos dice taxativamente: «*no menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma*». Y dos líneas más abajo hace suya esta sentencia de Goethe: «la vida existe simplemente para ser vivida» (p. 189). Ahora bien, la beatitud no tiene un fin fuera de sí misma, precisamente por ser ella esencialmente el último fin.

No es el número, sino la calidad de textos lo que vale en hermenéutica, la cual exige que se prefieran los claros e inequívocos a los ambiguos y confusos.

A continuación cita el Sr. Laín este otro: «el hombre, tenga de ello gana o no, es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior» (O. C. IV, 221). «Frase —agrega Laín— que sólo puede entenderse, so pena de desviartuarse las palabras «constitutivamente», «forzado» y «superior», concibiendo al hombre como una realidad que desde su propia constitución metafísica está vocada a la trascendencia» (p. 5). Y confirma su exégesis con estas otras palabras: «en la vida humana —escribe Ortega en otra parte (O. C. III, 166)— lo inmanente es un trascender más allá de sí misma».

Según aparece por el contexto de Laín, el pensamiento neto de Ortega en esos dos lugares sería el siguiente: la vida humana es esencial o constitutivamente trascendente en un doble sentido: 1.º, porque trasciende *más allá* de sí misma, es decir, *fuera* de sí misma; 2.º, porque trasciende *más arriba* de sí misma, esto es, hacia algo superior a sí misma, hacia Dios, o, por lo menos, hacia la fauna y la fisiología celestiales.

Ese segundo testimonio de Ortega —que en realidad es de Simmel, a quien él cita expresamente— no tiene nada que ver con la cuestión que ahora ventilamos, porque se reduce a afirmar que la vida humana no se da sin el mundo o la circunstancia, que no es precisa ni necesariamente su fin. Véanse sus palabras: «Simmel, que ha visto en este problema con mayor agudez que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión. No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual, aceptemos la existencia de la verdad que él pretende contener. Aunque nosotros como filósofos no la considerásemos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa pretensión; más aún, no consiste en otra cosa que en esa pretensión...

Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más riguroso positivismo —que los positivistas titulares no ejercitan nunca— la vida humana se pre-

senta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida: en ella lo inmanente es un trascender más allá de sí misma» (O. C. III, 166. *El tema de nuestro tiempo*, publicado en 1923).

Las palabras y el sentido son tan claros, que no necesitan interpretación alguna.

Más aún: el mundo, el contorno, la circunstancia a que trasciende la vida, son precisamente, según Ortega, medios o útiles para la misma; la cual, por consiguiente, no sólo es fin en sí misma y para sí misma, sino también fin de todo lo demás con quien tiene que habérselas.

He aquí sus propias palabras tomadas de *El hombre y la gente*, la última obra de Ortega (1955): «Si los abstrahemos de lo que son en referencia a nosotros, quiero decir, de su *ser para* una utilidad nuestra, como medios, instrumentos, o, viceversa, estorbos o dificultades para nuestro fines, se quedan sin ser nada. O expresado en otra forma: todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí*, sino que es sólo un *algo para*, o un *algo en contra* de nuestros fines. Por eso no hemos debido llamarlo «cosas», dado el sentido que hoy tiene para nosotros esta palabra. Una «cosa» significa algo que tiene su propio ser, aparte de mí, aparte de lo que *sea para* el hombre. Y si esto acontece con cada cosa de la circunstancia o mundo, quiere decirse que el mundo en su realidad radical es un conjunto de algos con los cuales yo, el hombre, puede o tiene que hacer esto o aquello —que es un *conjunto* de *medios* y estorbos, de facilidades con que, para efectivamente vivir, me encuentro. Las cosas no son originariamente «cosas», sino algo que procuro aprovechar o evitar *a fin de vivir y vivir lo mejor posible*» (p. 76).

Y un poco más adelante: «los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida, no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facultades y dificultades, ventajas y desventajas, para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, *instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven* —su ser es un *ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades*—,

o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos, que todas esas realidades pragmáticas resultan, y, por motivos que veremos, el ser «cosas» *sensu stricto*, es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable» (p. 86).

No podía haber escogido el Sr. Lain un texto más inapropiado. Usando una terminología escolástica, diríamos que *non est ad propositum, sed ad oppositum*.

Pero lo verdaderamente peregrino es la cita del texto anterior, que se encuentra en *La Rebelión de las masas* (1930), en donde Ortega no se ocupa para nada de Dios, ni de la bienaventuranza, ni de nada superior al hombre (el ejemplo de la rebeldía de Luzbel (O. C. IV, 222), no es más que eso, un ejemplo, un relato, que lo mismo puede ser histórico que fingido: «si Luzbel hubiera sido ruso, como Tolstoi...»).

Pues bien, en ese lugar compara Ortega la masa con las minorías selectas, el hombre vulgar con el hombre excelente y superior, que, a pesar de todo, no tienen una vida distinta y superior a la humana. La masa, dice Ortega, «ha venido al mundo para ser dirigida, influida, representada, organizada—hasta para dejar de ser masa, o, por lo menos, aspirar a ello—. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituida por las minorías excelentes. Discútase cuanto se quiera quiénes son los hombres excelentes; pero que sin ellos—sean unos o sean otros— la humanidad no existiría en lo que tiene de más esencial, es cosa sobre la cual conviene que no haya duda alguna...

El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía—única que puede salvarla— se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre masa y necesita recibirla de aquél» (O. C. IV, 421-422).

¿Qué tiene que ver todo eso con la cuestión que traemos entre manos? Ni tampoco con la metafísica. Es un asunto de política y de sociología. A pesar de lo cual, apostilla el Sr.

Lain: «frase que sólo puede entenderse —so pena de desvirtuar las palabras «constitutivamente», «forzado» y «superior»— concibiendo al hombre como una realidad que desde su propia constitución metafísica está vocada a la trascendencia» (p. 5).

Sin comentarios. Subrayo únicamente estos dos incisos: «sólo puede entenderse *so pena de desvirtuar* las palabras; desde su propia *constitución metafísica*.

Sigamos adelante, y veamos si otros textos que cita son más fehacientes. «El estrato más profundo de nuestra vida... está formado por «creencias»; lo cual, según el propio Ortega, dista mucho de afirmar que «bajo ese estrato más profundo no hay algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera nuestras creencias llegan» (O. C. V, 388, según Lain; en la edición segunda (1951, que nosotros manejamos, p. 392). Esto es, un fondo metafísico trascendente a nuestra vida. «Absortos en una ocupación feliz, sentimos un regusto, como estelár, de eternidad» (O. C. VI, 425; en la segunda edición que usamos, pág. 424); luego la eternidad es, cuando menos, una posibilidad límite de nuestra vida» (Lain, p. 4-5).

Siento verdadera pena tener que decir también aquí que, examinados esos textos de Ortega en su propio contexto, no tienen nada que ver con lo que ahora tratamos. Los dos primeros se hallan en *Ideas y creencias*, publicado en 1940, que, según cuenta él mismo, contiene el primer capítulo de su «gran mamotreto filosófico, *Aurora de la razón histórica*, en su redacción más primitiva» (O. C. V, 379), que data de diciembre de 1934 (ibid., p. 409).

En ese escrito, pues, todo su afán gira en torno a la distinción, para él fundamental, entre ideas y creencias. La creencia es infraintelectual (p. 388), la idea o pensamiento es intelectual; aquélla es básica y primordial, ésta es secundaria y subsiguiente; la primera nos es dada o heredada, la segunda es fabricada o encontrada por nosotros; de ésta podemos prescindir en la vida, no de aquélla. Aunque en sentido lato, las creencias pueden llamarse también ideas, pero ideas-básicas, ideas-creencias; mas las verdaderas ideas en sentido estricto son los pensamientos, las ideas-ocurrencias, que son particularmente las ideas científicas (p. 384, 385, 387). Las ideas que

son de verdad creencias, constituyen el continente de nuestra vida, y por ello no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta (p. 384).

Respecto, pues, de las ideas-ocurrencias, las ideas-creencias forman el estrato más profundo de nuestra vida, pero como continente más bien que como contenido.

Pero respecto de ese fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias y sobre el que hace hincapié el Sr. Lain, Ortega se inhibe, no dice nada. He aquí sus palabras: «dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo hay un algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias» (p. 392, nota). Y más adelante: «no conviene preguntarse ahora cuál sea el origen de las creencias, de dónde nos vienen...» (p. 398). Lain ha truncado el texto e introducido por su cuenta un *no*, con lo cual queda alterado y cambiado su sentido. Ortega no afirma ni niega la existencia de ese fondo metafísico trascendente a nuestra vida y a nuestras creencias, sino que deja esa cuestión intacta: «dejemos *intacta* la cuestión de si bajo ese estrato más profundo *hay algo más*»; «no *conviene preguntarse* ahora cuál sea el origen de las creencias, *de dónde vienen*». En cambio, el Sr. Lain la cree resuelta en sentido afirmativo, según le conviene a él. Es una exégesis completamente arbitraria. Ni en esos textos, ni en todo ese escrito aborda Ortega esa cuestión.

Mas ese *quid pro quo*, con ser tan considerable, es casi nada en comparación del cometido en el texto siguiente: «absortos en una ocupación feliz, sentimos un regusto, como estelar, de eternidad» (O. C. VI, 425; en la segunda edición que tenemos a la vista, p. 424).

Esas palabras de Ortega pertenecen a su *Prólogo a «Veinte años de caza mayor» del Conde de Yebes*, y data de 1942. Allí distingue dos clases de ocupaciones o actividades humanas: unas forzosas, trabajosas, penosas; y otras deliciosas, venturosas, felicitarias. Las primeras se presentan con el cariz de imposiciones forasteras; las segundas, por el contrario, son vocacionales, porque a ellas nos sentimos llamados por una voccita íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Ejercitamos las actividades trabajosas, no por estimación alguna de ellas, sino

por el resultado que tras sí dejan, en tanto que nos entregamos a ocupaciones vocacionales por complacencia en ellas mismas, sin importarnos su ulterior rendimiento (p. 423, 424).

Ahora bien, dejando aparte utópicas suposiciones y ateniéndonos a los hechos, «descubrimos, queramos o no, con simpatía o enojo, que la *ocupación venturosa más apreciada por el hombre normal ha sido la caza*. Eso es lo que preferentemente han hecho reyes y nobles: cazar. Pero acontece que lo mismo han hecho o deseado hacer las demás clases sociales, hasta el punto de que casi, casi podían comprimirse las ocupaciones felices del hombre en las cuatro categorías: caza, danza, carrera y tertulia. Secciónese por donde plazca el dilatado y continuo flujo de la historia, y se verá que también el burgués y el miserable *han solido hacer de la caza su más feliz ocupación*» (p. 425).

Por eso el hombre se siente feliz cazando. La caza es una ocupación deleitosa y felicitaria que no se le hace larga ni pesada, sino que desearía que no se acabase nunca. En ella encuentra su dicha; y metido en ella, no echa de menos nada; íntegro le llena el presente, libre de afán y nostalgia.

La caza, como las demás ocupaciones venturosas, «quisiéramos perennizarlas, eternizarlas. Y, en verdad, que absortos en una ocupación feliz sentimos un regusto, como estelar, de eternidad» (p. 424).

Por todo este contexto, resulta claro e indubitable el sentido auténtico de las últimas palabras de Ortega, que son las que únicamente cita el Sr. Lain. Evidentemente, no se trata de una eternidad en sentido propio y metafísico, sino en sentido vulgar e impropio, por una duración larga e indeterminable, no prefijada y limitada de antemano, como si dijéramos: cincuenta minutos. Son ocupaciones que nos gustan tanto, que desearíamos «perennizarlas, eternizarlas», o sea, prolongarlas indefinidamente, sin prisas ni limitaciones.

¿Qué sería una caza, una danza, un deporte, una tertulia, que durase por toda la eternidad en sentido estricto y metafísico? ¿Cuántas piezas y cuántas municiones serían necesarias para una cacería que durase por toda la eternidad? Porque es de suponer que ese cazador no se sentiría feliz usando sólo de la carabina de... Ambrosio. Indudablemente, no es ese el sentido de la frase orteguiana; tanto más cuanto que Ortega

no habla sino de las ocupaciones felicitarias de la vida presente, que no es eterna, ni puede serlo, y en la cual se dan también ocupaciones trabajosas.

Y sin embargo, el Sr. Laín interpreta la palabra «eternidad» del texto orteguiano en sentido riguroso y metafísico, apostillando: «luego la eternidad es, cuando menos, una posibilidad-límite de nuestra vida» (p. 5).

Otro texto de Ortega añade el Sr. Laín para probar su tesis. Este: «yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, las más importantes de todas» (O. C., V, 453; en la segunda edición que tengo a la vista, p. 457).

Ese texto, que pertenece a un fragmento de su curso público de 1929 sobre *Qué es Filosofía*, editado ahora totalmente (Madrid, 1958, p. 121), suscita dos cuestiones diferentes: primera, si verdaderamente Ortega admite en él la existencia de Dios; segunda, dado que la admita, si pone en Dios el fin último de la vida humana.

Sobre la primera hablaremos más adelante, a propósito de la crítica que se nos ha hecho en *Religión y Cultura*. El Sr. Laín la da por resuelta e indubitable en sentido afirmativo. Pero, repetimos, ahora no nos interesa ese punto, porque no viene directamente al caso; pues no tratamos de si, según Ortega, Dios existe o no, sino de si, según él, la vida humana tiene un fin —sobre todo último— fuera y sobre sí misma. Dando, pues, ahora provisionalmente y por supuesta la admisión por Ortega de la existencia de Dios —la hipótesis más favorable al Sr. Laín—, veamos si ese texto dice o prueba que el fin último de la vida humana está en Dios.

Desgraciadamente no lo dice. En todo ese fragmento, lo mismo que en toda la lección quinta del Curso de donde está tomado, no habla Ortega para nada del fin de la vida humana, esto es, si es ella misma o algo fuera y sobre ella. Querer, pues, encontrar en sus palabras la tesis de que el fin de la vida humana está en Dios, equivale a la pretensión de recoger en el campo orteguiano lo que Ortega no sembró. Es cosa sabida por la historia de la filosofía que no todos los filósofos que admitían la existencia de Dios —uno o muchos— ponían en

él su último fin. Son cuestiones diferentes, y no basta decir que Ortega admite la existencia de Dios como la realidad más importante, para dar por resuelto que pone en él el fin último de la vida humana. Tenía que afirmarlo expresamente, y no lo ha hecho.

Resulta, por tanto, ingenua y fuera de propósito la glosa que añade el Sr. Laín: «Dios, no hay duda, es para Ortega una «realidad» suprema y trascendente a mi vida, aunque mi experiencia intelectual o vital de Dios tenga forzosamente que acaecer en *mi vida*» (p. 5).

¿Qué tiene todo eso que ver con el fin de la vida humana? Que Ortega admita «realidades» distintas de la vida humana y hasta superiores si se quiere, eso no cabe la menor duda para todo el que haya leído sus obras —yo y el mundo, yo y mi circunstancia, repite—, y nosotros no lo hemos negado nunca. Pero una cosa es que se den «realidades» distintas de la vida humana, y otra que se den «fines» de ella distintos de la misma.

En suma, el Sr. Laín, a pesar de su búsqueda tan cuidada y diligente de textos orteguianos para echar abajo, o, por lo menos, para desvirtuar nuestras apreciaciones, no ha logrado encontrar uno sólo pertinente y probatorio. Por eso no pueden leerse sin asombro estas palabras finales suyas: «más allá de mis últimas creencias —más allá del «estrato más profundo «de mi vida— hay un fondo metafísico al que no llegan y hay la realidad de Dios. Pero, según Ortega, ese fondo metafísico y la realidad de Dios sólo pueden existir *para mi en mi vida*, la cual es por esto llamada «realidad radical». Luego, concordando a Ortega con Ortega, diré que el pensamiento orteguiano es este: *para mi*, mi vida —cuyo fondo último me trasciende— vive de su propio fondo y mana de su mismidad. Aún para no vivir en mí, tengo que vivir en mí» (p. 5).

No hay tal concordancia de Ortega con Ortega, según quiere entenderla el Sr. Laín, ni puede haberla. En el mismo contexto inmediato en que se halla la frase: «la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad», y que Laín trata de justificar, excluye abiertamente esa tentativa. «*No menos que la beatitud* —dice Ortega— *la vida vale por sí misma*. Goethe ha sido tal vez el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera,

dice: «cuanto más lo pienso, más evidente me parece que *la vida existe simplemente para ser vivida*». Esta suficiencia de lo vital en el orbe de las valoraciones *la liberta del servilismo en que erróneamente se la mantenía*, de suerte que sólo puesto al servicio de otra cosa, parecía estimable el vivir» (*El Tema de nuestro tiempo*, O. C., III, 189). Es, pues, erróneo decir que la vida está al servicio de otra cosa, de nada fuera de sí misma. Estar al servicio de algo, tiene razón de útil, de medio, no de fin, según la terminología corriente y la del mismo Ortega, que habla de «medios que me *sirven*... para mis finalidades» (*El hombre y la gente*, p. 86, cf. p. 104-105). Luego la vida no es medio de nada ni de nadie, sino puro fin de sí misma, *no menos que la beatitud*. ¿Qué culpa tengo yo de que Ortega haya sido tan claro y tajante?

Y no deja de ser curioso el que Lain, absorto en su tarea de concordar a Ortega con Ortega, no haya reparado en el esfuerzo concordista de los demás. Precisamente por deferencia y benevolencia hacia él, procuramos en toda nuestra obra comparar unos textos con otros, dando como es justo, preferencia a los más claros y escritos de propósito, con el deseo de concordarlos todos, y así evitar el poner a Ortega en contradicción consigo mismo. A mi juicio, la más grave acusación que se puede hacer a un *intelectual* es decir que se *contradice* a sí mismo, como la más grave que se hace a un hombre *honrado* es decir que *miente*. Esta benevolencia —quizá excesiva, y en la que no cree el Sr. Lain, p. 10—, nos hizo escribir estas palabras: «la lectura íntegra de sus Obras completas nos ha persuadido de que Ortega posee desde el principio una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme y homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques» (p. 15-16).

Por eso aducimos como paralelo de otras más claras y pertinentes, que trataban expresamente de la vida humana, el dicho orteguiano de 1908: «Kant nos ha disciplinado, y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa» (O. C. I., 115).

El Sr. Lain encuentra tres fallos en la utilización de ese texto para confirmar el juicio de que, según Ortega, la vida humana no tiene un fin último fuera ni sobre sí misma. Pri-

mero, porque allí mismo Ortega reconoce, alaba y hace suyo el teleologismo de Aristóteles: «el evolucionismo nuestro... significa una vuelta, sana y fecunda en mi opinión, al teleologismo aristotélico, al biologismo del gran estagirita». Segundo, porque las palabras por mí citadas pertenecen a la época en que Ortega era neokantiano. Tercero, porque lo que allí niega Ortega «con Kant, es que el *fin último* sea una cosa, no que la vida tenga un *fin último*, ni que existan causas finales» (p. 5-6, nota).

Muy bien. Los dos primeros reparos son exactos. Pero hace falta observar que el trozo citado por Laín y el citado por mí pertenecen al mismo contexto inmediato y a la misma fecha en que Ortega era neokantiano, con la diferencia de que lo citado por mí viene *después* de lo referido por Laín. Ahora bien, entre uno y otro hay una oposición manifiesta: de una parte, la vuelta sana y fecunda al teleologismo aristotélico; de la otra, la retirada y negación de eso mismo, para no caer —«ya no caemos»— en la ruda metafísica de las causas finales». Si no se prefiere la concordancia o correlación dada por nosotros, téngase la honradez de admitir que Ortega se contradice a sí mismo a renglón seguido.

Agrega el Sr. Laín que Ortega, con Kant, en el texto citado por nosotros, no niega que existan causas finales. Eso no es verdad: «Sólo que Kant —dice Ortega— nos ha disciplinado, y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales».

El tercer reparo no da en el blanco: lo que Ortega «niega» con Kant —dice Laín—, es que el *fin último* sea una cosa, no que la vida tenga un *fin último* (p. 6, nota 4). Efectivamente, según el filósofo madrileño, «Kant nos ha disciplinado, y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un *fin último que sea una cosa*» (O. C. I, 115).

La proposición es absoluta y universal: admitir un fin último que sea una cosa, es caer en la ruda metafísica de las causas finales. Habrá, pues, que negar la existencia de un fin último, que sea una «cosa», en todos los órdenes, incluso en el de la vida humana, si es que todavía vale algo el principio: *dictum de omni, dictum de quolibet*; lo que se dice de todos, se dice de cada uno.

Ahora bien, ¿cree el Sr. Laín que, según la verdadera filosofía y, sobre todo, según la fe católica, el fin último objetivo de todas las criaturas y particularmente del hombre no es una *realidad* —una cosa, *res*— en sí y por sí existente? Esa realidad, esa cosa, es Dios mismo, y sólo Dios, según hemos probado en nuestra obra, p. 367-379.

A no ser que prefiera el Sr. Laín decir que Ortega, al negar con Kant la existencia de un último fin que sea una cosa, niega también la existencia de Dios, en sí mismo y como primera causa y fin último de todo lo que no es El —lo cual va derechamente contra la enseñanza expresa del Concilio Vaticano (Denz. núm. 1785). Porque Ortega añade: «esa realidad definitiva —un fin último que sea una cosa— es... *una Idea*» (O. C. I, 115). Y como todos saben, la idea, en la terminología de Ortega, no es más que una pura abstracción. Según eso, el fin último objetivo de la vida humana sería una simple idea, una mera abstracción.

Lo siento mucho, pero no encuentro manera de liberar de esa mancha la filosofía de Ortega.

Pero demos por bueno todo lo que dice el Sr. Laín acerca de este texto orteguiano y de su utilización por mí. Allí mismo, en ese mismo escrito, stampa Ortega estas palabras, que no quise recoger en nuestro libro por no recargar más la sombra sobre él: «los señores Valle-Inclán y Rubén Darío *tienen su puesto asegurado en el cielo*, como pueden tenerlo Cajal y Don Eduardo Hinojosa. Los que probablemente se irán al infierno —*el infierno de la frivolidad, único que hay*— son los jóvenes, que, sin ser Valle-Inclán ni Rubén Darío, les imitan malamente en lugar de barajar los archivos y de reconstruir la historia de España o de comentar a Esquilo o a San Agustín. O se hace literatura, o se hace precisión, o se calla uno» (p. 113).

Dejemos a un lado lo de que esos cuatro señores, llamados por sus propios nombres, *tienen su puesto asegurado en el cielo*. ¿En qué cielo? Y si es en el cielo verdadero, en el que profesa la fe católica, era un asunto que sólo Dios sabía. Pero decir que el *único infierno que hay es el de la frivolidad*, es no solamente el colmo de la frivolidad, sino también diametralmente opuesto a la fe católica.

¿Que Ortega dijo eso en un artículo de periódico y cuando

contaba sólo veinticinco años? Conformes; pero lo dijo, y no lo ha retractado expresamente, y además ha sido incluido en la edición de sus Obras Completas.

4

NATURALEZA Y ORIGEN DEL HOMBRE

Respecto de este punto, que el Sr. Lain nos hace referir a la vida humana (p. 4), aunque en realidad lo tratamos en otro capítulo distinto, a que directamente pertenece (*La Filosofía de Ortega y Gasset*, p. 211-239, 380-407), se ha fijado solamente en estas dos proposiciones nuestras como exponentes del pensamiento orteguiano: 1.º el hombre no difiere esencialmente del animal, 2.º el hombre procede del animal por evolución ascendente en cuanto a todo, es decir, en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma (p. 4, 6).

Efectivamente, esas dos proposiciones son nuestras, aunque el Sr. Lain no haya indicado el lugar propio en que se encuentran. Pueden verse en la obra citada, p. 381, 392, 214.

En cuanto a la primera, piensa Lain que supone el desconocimiento de la verdadera mente de Ortega: «decir que para Ortega el hombre no difiere esencialmente del animal, es desconocer el pensamiento de Ortega» (p. 6). Veredicto que él justifica diciendo: «he aquí sus propios textos (de Ortega): «entre la pura fiera que era el antropeide y el esbozo de humanidad que es el hombre del tercero paleolítico, la naturaleza da un salto» (O. C. VI, 472). «En el hombre tuvo que existir, desde que se inició su *humanidad*, una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales»; mas aún: «había en él algo que en ningún animal se daba, a saber: un mundo interior» (*El hombre y la gente*, p. 287).

¿Qué valor tienen estos testimonios? El primer texto pertenece al *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, que data de 1942; los otros dos son de doce o trece años más tarde, pues pertenecen a *El hombre y la gente*, en que Or-

tega trabajaba cuando le sorprendió la muerte en 18 de Octubre de 1955.

Todos ellos, como es obvio, hay que leerlos en su propio contexto, para poder captar su verdadero sentido. Desgraciadamente no la ha hecho así el Sr. Laín, sino que los ha truncado y separado de su ambiente textual.

Así, a renglón seguido del primer fragmento citado por el Sr. Laín, prosigue Ortega: «pero hemos de representarnos a este hombre primerizo *muy cerca aún del animal*»; «este primer hombre..., era *todavía* el último *animal*»; «era *todavía principalmente bestia*». «Con la dosis mínima de razón que ya poseía, no se las hubiese podido bandear en la existencia. Sólo aquí y allá esta razón actuaba como aparato ortopédico a un instinto quebrado. Sin ella habría caído bajo el animal. Con ella conseguía estrictamente mantenerse sobre su nivel, *a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra. La razón del hombre primigenio tiene casi el mismo radio de acción que el instinto, y, para los efectos de la economía vital, debe computarse como un instinto más que vicariza los perdidos*» (O. C. VI, 473). Las palabras del último párrafo están subrayados por el mismo Ortega).

E inmediatamente antes escribía: «*no se olvide que el hombre ha sido una fiera*. Testimonio irrecusable de ello son sus colmillos y caninos carnívoros. Verdad es que también ha sido vegetariano, como el óvido, según lo atestiguan sus molares. El hombre, en efecto, reúne las dos condiciones extremas del mamífero, y por eso *se pasa la vida dudando entre ser una oveja o ser un tigre*» (ibid., p. 472). Leído, pues, el primer fragmento citado por Laín, en su propio lugar, esto es, entre el contexto inmediatamente anterior y posterior, resulta claro su sentido: ese salto dado por la naturaleza entre la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico, *deja todavía al hombre a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra, muy cerca aún del animal*, quedando todavía como uno de tantos, aunque fuera el último, por ser aún *principalmente bestia*.

Y por si esto fuera poco, añade a continuación: «conste, pues: el hombre del primer paleolítico, el más antiguo que conocemos y que da la casualidad de ser el hombre cazador por excelencia, es el hombre *en cuanto* (subrayado por Ortega) ins-

crita todavía en el animal. *Su razón no es suficiente para permitirle trascender la órbita de la existencia zoológica*: es un animal entreverado de discontinuas lucideces, una bestia en cuya penumbra íntima de cuando en cuando fulgura la inteligencia. Tal es la manera primordial, originaria de ser hombre» (ibid., p. 474).

En una palabra: después de dar la Naturaleza ese salto, queda todavía el hombre primigenio dentro de las fronteras de la bestia, en la zona animalesca, cuya órbita zoológica no ha logrado trascender, a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra.

Afirmación perfectamente equivalente a esta otra: el hombre no difiere esencialmente del animal. Y tomo la palabra *esencialmente* en su sentido más fuerte y metafísico, no en el sentido lato e impreciso de diferencia entre las llamadas *especies* orgánicas, o zoológicas, que muchas veces no son más que simples variaciones del mismo tipo esencial.

Porque lo que Ortega añade sobre la *vida interior* de aquel hombre primerizo, que no poseía el mero animal, no implica ninguna diferencia verdaderamente *esencial* en el sentido dicho, ya que todo se reduce a una mejor memoria y fantasía, que son facultades orgánicas, de que están dotados no pocos animales. Todo se reduce a cuestión de más y menos, que no cambia la esencia de las cosas.

Véase las propias palabras de Ortega: «pero hemos de representarnos —después del salto de la Naturaleza— a este hombre primerizo *muy cercano aún* del animal. Se diferencia de él *en que ha perdido algunos instintos o, lo que es parejo, se le han embotado*. En cambio, *posee una mayor dosis de memoria y de lo que es el reverso de la memoria, la fantasía*. Tesauroiza más impresiones, más experiencias que la pura bestia, y esto le permite crear más *combinaciones imaginativas, más fantasmagoría íntima, que le proporcionan una vida interior negada al animal*.

El papel del *instinto* es dirigir *automáticamente* el comportamiento. En este primer hombre, que *era todavía el último animal*, cuando un instinto fallaba y el pobre ser se encontraba sin saber qué hacer en la situación, la *fantasía* aprontaba la *imagen* de una posible acción. *Estos fantásticos proyec-*

tos de conducta eran insensatos y torpes. Pero, a fuerza de ensayar muchos, algunos resultaban útiles y quedaban fijados como adquisiciones prodigiosas. Esto y poco más es la razón del hombre inicial. Por tanto, mero suplemento al instinto deficiente Por fortuna conservaba aún vivaces la mayor parte. **Era todavía principalmente bestia.** Con la dosis mínima de razón que ya poseía, no se las hubiera podido bandear en la existencia. Sólo aquí y allí esta razón actuaba como aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado. Sin ella habría caído bajo el animal. Con ella conseguía estrictamente mantenerse sobre su nivel *a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra*» (O. C. VI, 473).

Con esa fantasmagoría íntima y con esa vida interior, quedaba todavía el hombre primigenio dentro de la órbita zoológica, siendo aún *principalmente* bestia, y no distinguiéndose de ella más que una especie zoológica de otra. No aparece por ninguna parte una diferencia verdadera y rigurosamente *esencial* entre ese hombre y la bestia. Es la conclusión obvia e ineludible a que llegamos en nuestra obra (p. 381), después de citar y subrayar todos estos textos en su propio contexto, que el Sr. Laín ha omitido bonitamente, lo mismo que la indicación del lugar en que hacíamos esa observación, olvidándose del precepto pascaliano.

Pero al corregir las pruebas, como advertimos expresamente (ob. cit., p. 16, nota 5), apareció la obra póstuma de Ortega, *El hombre y la gente* (Madrid, 1957), en la que su autor trabajaba cuando le sorprendió la muerte en octubre de 1955, y en donde vuelve a ocuparse de esa vida interior del hombre primigenio.

De ahí entresaca el Sr. Laín los otros dos textitos que cita a continuación del que acabamos de examinar, y que hemos transcrito arriba juntos con él y con sus glosas. Los habíamos citado también nosotros mismos con todo su contexto (ob. cit., p. 372-373, nota 5, que debiera haberse puesto en la nota 5 del capítulo siguiente, p. 381: errata de imprenta tan ordinaria y comprensible, que no necesita explicación), y advertíamos honradamente que allí Ortega «suavizaba aparentemente el origen zoológico del hombre: éste sería un *animal anormal* que evolucionó por saltos y explosiones, debidos a la supera-

bundancia de imágenes o fantasmagorías del torrente de su imaginación» (p. 372).

¿Es que aquí, en esta última obra, distingue Ortega neta y *esencialmente* —en el sentido propio y metafísico de la palabra— el hombre primigenio del animal? Lo hubiéramos sinceramente deseado y celebrado, pero no lo hemos podido hallar.

Al tratar directamente del origen del lenguaje, que es algo propio y peculiar del hombre, se ve obligado Ortega a hablar del origen del mismo hombre. Y recuerda dos posiciones —teorías o doctrinas, dice él, p. 286, 287— extremas sobre este punto: una, la cristiana o teológica, que lo cree una hechura especial de Dios; otra, la materialista o zoológica, que lo hace un mero y ordinario animal como los demás, aunque más perfecto y desarrollado.

Ninguna de las dos le satisface. No la primera, porque no explica nada, sino que en realidad «es lo contrario de una explicación» (p. 286). Tampoco la segunda, porque no da razón de esa peculiaridad humana y de por qué otras especies zoológicas «no han llegado a elaborarse lenguajes» (ibid).

Frente a ellas propone él otra tercera o «un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal», en el que surgió, «*en anormal desarrollo y superabundancia*, una función primigenia: la *fantasía*, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que hoy, *bastante abusivamente*, llamamos *razón*» (p. 287-288).

Pero veamos íntegras y en todo su contexto, no truncadas ni aisladas —como ocurre en las citas del Sr. Laín—, las propias palabras de Ortega. Sólo así aparecerá su auténtico sentido.

El hombre no es un animal normal «en el mismo sentido que los demás». Eso es un error (p. 286). No se le puede, por consiguiente, inscribir «en los límites *normales* de la animalidad» (p. 287). De hecho el hombre es «un animal *anormal*» (p. 288).

He aquí la motivación y explicación orteguiana de todo esto: «es evidente que en el hombre tuvo que existir, desde que inició su *humanidad*, una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales, y esa necesidad tan vehemente sólo podía originarse en que ese animal que va a ser el hombre, *tenía mucho*, *«anormalmente» mucho*

que decir. Había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un *mundo interior* rebosante que reclamaba ser manifestado, dicho. El error está en suponer que ese mundo interior era racional. Basta contemplar con un poco de rigor eso que *hoy* es en nosotros la llamada *racionalidad*, para que veamos paladinamente, en ella misma, los síntomas de un comportamiento mental que ha sido obtenido con gran esfuerzo a lo largo de la trayectoria humana, que lejos de ser originario es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años. En el animal que luego resultó ser *hombre* tuvo, sí, que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia, la fantasía, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que, bastante abusivamente, llamamos razón».

¿Qué resulta de todo esto? Por lo pronto, esta afirmación neta: el hombre, aún el primigenio, se distingue de los demás animales. Es un error decir «que fuera animal en el mismo sentido que los demás» (p. 286), y pretender inscribirlo «en los límites normales de la animalidad» (p. 287).

Pero ¿cuál es esa distinción: *esencial* —en el sentido propio y metafísico de la palabra—, o no-esencial? Según Ortega, esa distinción consiste en que los demás animales son animales normales, mientras que el hombre es un animal anormal.

Muy bien. Pero ¿en qué consiste esa *anormalidad*? Pues consiste «en que ese animal, que va a ser el hombre, tenía mucho, *anormalmente* mucho que decir» (p. 287).

Perfectamente. Pero ¿qué significan, qué incluyen esos vocablos, *anormal*, *anormalmente*? Porque explicar el uno por el otro es dejarnos como estábamos, pura tautología. Prosigue Ortega: «había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un «mundo interior» rebosante, que reclamaba ser manifestado, dicho». Porque es evidente que en el hombre tuvo que existir, desde que inició su «humanidad», una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales» (p. 287).

Había, pues, en el animal primigenio, *algo que en ningún otro animal se daba*, a saber, *un mundo interior rebosante*, que reclamaba ser manifestado, dicho, por responder a una *nece-*

sidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales.

¿Cómo se explica eso? Hélo aquí: «en el animal que luego resultó ser «hombre» tuvo, sí, que surgir en *anormal* desarrollo y *superabundancia* una función *primigenia*: la *fantasía*, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que hoy, bastante abusivamente, llamamos «razón» (ibid.).

«Su *anormalidad* habría consistido en esa *superabundancia* de *imágenes*, de *fantasmagorias*, que de él empezó a manar y creó dentro de él un *mundo interior*. El hombre sería, según esto —y en varios sentidos del vocablo— un *animal fantástico*. Esta riqueza *interna*, *ajena a los demás animales*, dió a la convivencia y al tipo de comunicación que entre estos existe, un *carácter totalmente nuevo*, porque no se trató ya sólo del envío y recepción de señales *útiles* referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la *intimidad* que, *exuberante*, *oprimía por dentro* a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba *reclamando salida al exterior*, participación, auténtica compañía; es decir, *intento de interpretación*.

No basta el *utilitarismo zoológico* para que podamos representarnos la génesis del lenguaje. No basta con la señal que está asociada con algo que hay o pasa fuera y podemos percibir, sino que es preciso suponer en cada uno de aquellos seres la *incoercible necesidad de hacer patente al otro* lo que en su propio *interior* hervía oculto —el *íntimo mundo fantástico*—, una necesidad lírica de confesión» (p. 288).

Volvemos a las andadas. El hombre es un animal *anormal*, porque en el animal, que luego resultó ser hombre, tuvo que surgir en *anormal* desarrollo y *superabundancia* una función *primigenia*: la *fantasía*. Y esa *anormalidad* consistió en una *superabundancia de imágenes, de fantasmagorias* que en él empezó a manar, y creó dentro de él un *mundo interior*.

Eso no es una explicación. Es sencillamente una repetición de lo mismo. Ni dice nada nuevo lo que añade a guisa de interpretación: el hombre sería, según esto, un *animal fantástico*; y su mundo interior, su *íntimo mundo fantástico*. Porque lo mismo da decir lo uno que lo otro: animal *anormal* por *superabundancia de fantasmagorias*, y animal *fantástico*; mundo interior de *fantasmagorias*, e *íntimo mundo fantástico*.

Por otra parte, agregar que esa riqueza, exuberancia o superabundancia interna de imágenes o fantasmagorías es ajena a los demás animales y que da al tipo de comunicación entre los hombres un carácter totalmente nuevo, es decir exactamente lo mismo con palabras más o menos parecidas. Si es anormal, es ajena a los demás animales normales, y, por lo mismo, da lugar a una comunicación de carácter totalmente nuevo en tanto en cuanto es anormal.

Pero supongamos que todas esas frases y palabras de la prosa orteguiana contienen de hecho una explicación. ¿Cómo justifica que eso se da en sólo el animal que llamamos hombre y no en todos los demás? Responde Ortega: «porqué en una especie animal brotó aquel torrente de fantasía, de hiperfunción imaginativa, es tema a que aludo en la primera lección y de que me he ocupado en otro trabajo mío. No es posible aquí entrar en él» (p. 287).

No da justificación alguna en esta obra, porque una simple alusión no es más que eso: alusión. Se inhibe, pues, como acostumbra hacer cuando se trata del fondo de los problemas: no es posible aquí entrar en él. Habrá, por tanto, que acudir a ese otro trabajo suyo, en el que se ha ocupado de este asunto.

Pero, ¿cuál es ese otro trabajo? ¿Inédito, o ya publicado? Los editores de *El hombre y la gente* no han hecho la menor aclaración a este respecto, que todo lector auténtico esperaba y reclamaba (Cf. *Qué es Filosofía*, p. 177, 180). Lo más probable parece ser que se trata de su *Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, que ya hemos leído y examinado más arriba. Y como no tenemos otro punto de referencia, a él debemos atenernos. Según esto, lo que Ortega no quiso decir en *El hombre y la gente*, estaba ya escrito por él en dicho «Prólogo». Ahora bien, nada de lo que allí dijo indica ni prueba una distinción verdaderamente esencial entre el hombre y el animal, sino todo lo contrario: el hombre primigenio que es todavía *principalmente* bestia, no se mantiene sobre ella a un nivel mayor que una especie zoológica de otra, no ha logrado aún trascender la órbita de la existencia zoológica, está inscrito todavía en el animal.

Y en el mismo sentido hay que entender lo que dice en

El hombre y la gente. Todas sus ponderaciones y fraseología no prueban más que una cosa: que el hombre se distingue efectivamente del animal, pero no que esa distinción sea verdaderamente *esencial*. Antes bien, todo induce a creer lo contrario: la memoria y la fantasía no bastan para semejante distinción, puesto que se dan también en algunos otros animales. Y el que en el hombre primigenio fuera anormal y sobreabundante la función de esta última, no basta para establecer una distinción *esencial* en el sentido fuerte y filosófico de la palabra, sino que es cuestión de más y menos, es decir, de grados, no de esencias. ¿Es que hay una distinción esencial entre un normal y un anormal? ¿Ha cambiado de esencia un hombre que se vuelve loco?

La obstinación con que Ortega niega que el hombre es un animal racional (5) y que el mundo interior del hombre primigenio sea racional (6), le cierra la puerta a toda distinción

(5) «La verdad es que el hombre ni fué desde luego racional ni siquiera lo es todavía. Se trata de una especie surgida —hoy se afirma— hace un millón de años, que en su evolución —es decir, en su historia— tomó una vía que podrá llevar en futuros milenios a una efectiva racionalidad» (*El hombre y la gente*, p. 286). «El hombre es racional sólo con cuentagotas, y..., al hombre primigenio hay que contarles poquísimas» (O. C., VI, 472).

Verdad es que en *Qué es Filosofía* (1929) había escrito: «los antiguos y medievales tenían su definición mínima del hombre, en rigor y para nuestra vergüenza, no superada: es el animal racional. Coincidimos con ella; la pena es que para nosotros se ha hecho un poco problemático saber claramente qué es ser animal y qué ser racional. Por eso preferimos decir para los efectos de la historia, que hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y que por eso podemos nosotros entenderlo» (p. 33).

Peró todo eso lo desdice más adelante (p. 204).

(6) «El error está en suponer que ese mundo interior era racional. Basta contemplar con un poco de rigor eso que *hoy* es en nosotros la llamada «racionalidad» para que veamos paladinamente, en ella misma, los síntomas de un comportamiento mental que ha sido obtenido con gran esfuerzo a lo largo de la trayectoria humana, que lejos de ser originario es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años. En el animal que luego resultó «hombre» tuvo, sí, que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que hoy, bastante abusivamente, llamamos razón» (*El hombre y la gente*, p. 287).

verdaderamente *esencial* entre el hombre y la bestia. En sana y verdadera filosofía, la racionalidad es la diferencia esencial entre el hombre y el bruto. Negar, pues, la racionalidad del hombre equivale a no distinguirlo *esencialmente* de la bestia, por más metáforas y literatura que se derrochen.

Y por si todo ello fuera poco, escribe Ortega en su última obra: «el hombre —no lo olvidemos— fué una fiera, y en potencia, más o menos sigue siéndolo» (p. 245).

En una palabra, según consta por sus textos íntegros y no truncados, sino leídos y examinados en su propio contexto, el pensamiento orteguiano acerca de la diferencia y superioridad del hombre sobre la bestia, es sustancialmente idéntico en el «Prólogo» a la obra del Conde de Yebes y en *El hombre y la gente*. Se da entre ambos una diferencia no mayor que la existente entre una especie zoológica y otra. A mucho tirar, se puede conceder que Ortega distingue el hombre primigenio de la pura fiera que era el antropoide como una especie zoológica de otra. Habría, pues, entre ambos una distinción *específica* zoológicamente hablando. Pero esa distinción, de suyo, no basta para una distinción *esencial* en sentido filosófico y metafísico. Por eso evitamos expresamente el empleo de la palabra *específicamente*, para usar la más precisa e inequívoca de *esencialmente*. Una mera distinción zoológica deja a ambas especies tan animalescas como antes. Si, pues, no se admite otra entre el hombre del primer paleolítico y la pura fiera que era el antropoide, ambos quedan *esencialmente* animales y no se distinguen esencialmente en cuanto tales.

Según esto ¿quién es el que ha desconocido el pensamiento de Ortega, nosotros o el Sr. Lain Entralgo? La respuesta no nos parece dudosa, después de lo dicho. Con la agravante de que el Sr. Lain ha desconocido también el sentido técnico y filosófico de la palabra *esencialmente* por nosotros empleada, y, por tanto, de nuestro propio pensamiento. Un desconocimiento total de la cuestión en litigio.

Pero lo verdaderamente curioso y sorprendente es la glosa interpretativa —por no decir apologética— del pensamiento orteguiano, que añade a continuación el Sr. Lain. «¿Cuál es —escribe— la real consistencia de ese *mundo interior* que tuvo en sí el hombre primigenio y no tuvo ni puede tener el animal

no humano? Basado en su personal idea de la *razón*, Ortega propone no designar mediante este viejo vocablo la incipiente condición específica del primer hombre; pero no niega que en el primer hombre hubiese alguna *razón*. Ese hombre primigenio, dice, poseía una *dosis mínima de razón* (O. C. VI, 473); lo cual no debe mover a escándalo a los que siguen llamando al hombre *animal racional*, porque para Ortega (*El hombre y la gente*, p. 286), ni siquiera hoy es plenamente racional el hombre» (p. 6).

Según las palabras del mismo Ortega en su última obra, ese mundo interior no es más que el exponente o resultado del torrente de fantasía o de hiperfunción imaginativa que brotó en el hombre primigenio, siendo un *error* suponer que ese mundo interior era *racional* (*El hombre y la gente*, p. 287). Ni siquiera hoy, después de una «disciplina milenaria» que actuó sobre esa hiperfunción imaginativa, ha logrado convertirse en eso que «hoy, *bastante abusivamente*, llamamos *razón*» (p. 287).

La idea personal de razón que tiene Ortega es, según él mismo confiesa, la negación monda y lironda de la razón enseñada no sólo por la filosofía perenne, sino también por la fe católica. He aquí sus palabras inequívocas: «*la explicación teológica, es, en este como en todos los demás casos, lo contrario de una explicación*. Porque decir que Dios hizo al hombre desde luego *animal racional*, esto es, que le regaló sin más la llamada *racionalidad*, y que ésta implica el lenguaje, equivale a declarar que ni la *racionalidad* ni el lenguaje necesitan explicación.

La verdad es —«frente a la doctrina teológica que hace del hombre una especial creación divina» (p. 287)— *que el hombre no fué desde luego racional, ni siquiera lo es todavía*. Se trata de una especie surgida —hoy se opina— hace un millón de años, que en su evolución —es decir, en su historia— tomó una vía que podrá llevar en futuros milenios a una efectiva racionalidad. *Por ahora* tenemos que contentarnos con instrumentos intelectuales bastante torpes y que sólo *en menguada dosis poseen algo así como «razón»* (p. 286).

Esa *menguada dosis* corresponde exactamente a la *mínima dosis* citada por Lain, o a las *poquísimas gotas* del texto que citamos en la nota 5. Con la agravante de que aquí, en su última obra, no llama razón a esa dosis mínima de poquísimas

gotas, *sino algo así como «razón»*, subrayando la frase el mismo Ortega.

Algo así como razón no es verdadera razón, ni siquiera en el sentido orteguiano. Será otra cosa algo parecida a lo que llamamos razón, pero no es razón. Ortega, que dominaba muy bien el castellano y sabía perfectamente lo que decía, emplea esa frase pesando cuidadosamente cada una de sus palabras —que por eso las subraya—: *algo-así-como*. No sabemos lo que verdaderamente es, pero desde luego no es razón. Fantasía, fantasmagoría, imaginación —según lo que dice después—, pero no razón. Y dice verdad, porque la fantasía no es, ni puede nunca ser la razón.

Niega, pues, Ortega bonitamente en su última obra que el hombre primigenio posea verdadera y auténtica razón, ni siquiera en menguada dosis, *sino algo así como* eso que *bastante abusivamente* se llama razón. Y ha faltado el Sr. Laín a las reglas más elementales de la crítica y de la exégesis, dejando de lado ese texto posterior más claro por otro más oscuro, escrito trece años antes.

Mas lo verdaderamente asombroso son las últimas palabras citadas del Sr. Laín: «ese hombre primigenio, dice —Ortega, sin duda—, poseía una *dosis mínima de razón* (Ob. comp., VI, 478); lo cual no debe mover a escándalo a los que siguen llamando al hombre *animal racional*, porque para Ortega ni siquiera hoy es plenamente racional el hombre» (*El hombre y la gente*, p. 286).

Es como si alguien dijera de un hombre reputado justo y veraz, pero a quien se le descubrió que había robado y mentado: no hay por qué escandalizarse de que ese señor haya robado y mentado, *porque todavía* sigue haciéndolo.

Pero dejando esto a un lado, ¿es que un católico español, por muy intelectual que sea, no encuentra materia de escándalo y digna de corrección en el que expresamente niega la doctrina teológica —católica— (p. 286, 287), poniéndose frente a ella (p. 287), y declarándola contraria a toda explicación, siendo verdadera —«la verdad es»— la diametralmente opuesta (p.

268)? ¿No sería escandaloso ver que no halla materia de escándalo en la negación de la fe? (7).

Esto, en cuanto a la primera proposición. Pasemos a la segunda: para Ortega el hombre procede del animal por evolución ascendente en cuanto a todo, esto es, en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma. Ella traduce o interpreta exactamente el pensamiento orteguiano, por más que el Sr. Laín diga que es una interpretación muy áspera —«tan áspera interpretación» (p. 4)—.

En cuanto al cuerpo, no ofrece la menor dificultad. Ortega admite y adopta la teoría de la evolución. «El cuerpo —dice— no es lo humano en el hombre. Es lo que tiene de antropoide» (O. C. V, 495). «No se olvide que el hombre ha sido una fiera» (Prólogo a la obra citada del Conde de Yebes, VI, 472). «El hombre —no lo olvidemos— fué una fiera» (*El hombre y la gente*, p. 245). Y después de recordar el «testimonio irrecusable de ello», que «son sus colmillos y caninos de carnívoro», y los «molares» del «vegetariano», agrega: «entre la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico, la Naturaleza *da un salto*» (VI, 472, 473). Es «la evolución a saltos», que recuerda allí mismo (p. 473).

Evidentemente, esa evolución hay que admitirla por lo menos en cuanto al cuerpo. Así, pues, Ortega no sólo «*parece atenerse*» a la teoría de la evolución del antropoide en hombre en cuanto al cuerpo, como reconoce el Sr. Laín, sino que *real y verdaderamente se atiene a ella*.

Y en cuanto al alma humana —o «espíritu humano», que dice el Sr. Laín, p. 7—, tampoco cabe la menor duda. Ortega niega explícitamente que esa alma o espíritu humano venga de Dios, o que sea una «especial creación divina» (*El hombre y la gente*, p. 286, 287). Negación que el mismo Sr. Laín no ha podido por menos de reconocer: «Ortega *se resiste* a admitir la noción de una *especial* creación divina» (p. 7).

(7) Poco importa a este propósito si *realmente* pertenece a la fe católica decir que el hombre es un animal racional. Ortega así lo pensaba, y eso basta para que la negación rotunda de esa proposición fuese *formalmente* contra la fe.

¿De dónde, pues, ha salido el alma o el espíritu humano del primer hombre? No de sí mismo, evidentemente. Ni tampoco de otro hombre, porque antes del primero no había otro. Luego tuvo que proceder del animal, de la fiera antropoide, por evolución a saltos. No hay escapatoria posible.

Otra cosa es dar cumplida razón de ese salto de la naturaleza desde el antropoide hasta el hombre primigenio. Ortega mismo parece haberse dado cuenta de ello, cuando escribe: «pero aunque la Naturaleza salte, no ha de entenderse que lo hace sin causa. La hubo en este caso; pero no es buena coyuntura la de este prólogo para ingresar en el asunto. Espero poder pronto presentar mis atisbos sobre este emocionante y funambulesco tema: el origen del hombre» (Ob. Completas, III, 273, nota).

¿Ha presentado después Ortega esos *atisbos* suyos, o se ha ido al sepulcro sin haberlos manifestado, como piensa Laín? (p. 7). Es muy posible. Pero yo creo que no andaría muy lejos de la realidad quien dijese que Ortega los presenta de hecho en *El hombre y la gente*, por lo menos de un modo equivalente. El salto del antropoide al hombre sería un salto *anormal*, mientras que el de una bestia inferior a otra superior sería un salto normal. No creo que daría otra respuesta, a juzgar por lo que dice del origen del mundo interior de ese primer hombre. Pero respuesta puramente verbal, que no explicaría nada, según veíamos anteriormente.

Mas sea de esto lo que fuere, lo cierto es que, según la fe católica, el alma, no solamente del primer hombre, sino también de todos los demás, procede de Dios por creación, —cosa que niega Ortega— y no por generación ni por evolución a saltos o sin ellos, normales o anormales: «Animas enim a Deo immediate creari —enseña Pío XII— catholica fides nos retinere iubet» (Enc. «Humani generis, AAS. 42 (1950) 575). Documento posterior, más explícito y de más valor doctrinal que la Respuesta de la Comisión Bíblica (30 de junio de 1903, Denz. núm. 2123), a quien únicamente alude el Sr. Laín (p. 7).

Es, pues, incompatible con la fe católica decir expresa o equivalentemente que el hombre —primigenio o no— proceda de la fiera antropoide en cuanto al alma por evolución ascendente cualquiera que sea.

E interesa subrayar, aunque sea de paso, que esta doctrina

de la creación inmediata y directa del alma humana —no sólo de Adán y Eva, sino también de todos y de cada uno de los hombres— *animas*, en plural, dice Pío XII, esto es, *todas* las almas—, además de ser una verdad de fe, lo es también de razón, por ser una proposición filosóficamente demostrable y demostrada de hecho por la filosofía cristiana. Un alma intrínseca y esencialmente espiritual e inmortal —verdades filosóficamente demostrables (Denz. núm. 1650, contra A. Bonetty; León XIII, Enc. «*Humanum genus*», Acta ed. Bonne Presse, L. I, p. 254-255; Pío XII, Alocución con motivo del cuarto centenario de la Universidad Gregoriana, AAS. 45 (1953) 685)—, exige necesariamente ser creada por Dios. Por eso es una verdad que se pueda descubrir y admitir por esa vía de la razón, sin tener que afrontar necesariamente la prueba del escándalo de la Cruz ni de referirse a los motivos de credibilidad y de credendidad que trae a colación el Sr. Laín (p. 7, texto y nota 7). Está al alcance de cualquier verdadero y auténtico filósofo, «desde fuera de la fe católica», es decir, aunque no sea creyente. Laín no lo ha considerado suficientemente.

No importa que Ortega y otros nieguen o desprecien esa filosofía perenne y cristiana como utópica y sin valor alguno. No lo han demostrado ni son capaces de demostrarlo. Una crítica, un desprecio, una negación orteguiana, aunque las revista con toda la retórica y todas las metáforas del mundo, no son una demostración, ni cosa que se le parezca, digan lo que quieran algunos admiradores suyos.

Pero respecto del origen del cuerpo humano del primer hombre, la Iglesia no prohíbe actualmente —non prohibet— la investigación y discusión entre personas doctas del campo de las ciencias y de la teología de si procede o no por evolución de una materia viva preexistente —del cuerpo del antropoide—, de suerte que se pesen y calibren las razones de una y otra parte con gravedad, moderación y templanza; pero a condición de que todos estén dispuestos a obedecer al juicio de la Iglesia, a la que Cristo encomendó el oficio de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe (Enc. «*Humani generis*», p. 575-576).

En nuestra obra (p. 314), referimos y subrayamos expresamente «la sana libertad de investigación experimental y de se-

rena discusión sobre el hecho real de semejante evolución o transformación». Pero añadíamos, habida cuenta de la tradición teológica que recogió y adoptó el Concilio de Colonia de 1860 aprobado por la Santa Sede, de las retractaciones impuestas por el Santo Oficio a los evolucionistas Zahn y Leroy, y de la respuesta de la Comisión Bíblica acerca de los tres primeros Capítulos del Génesis, en donde no permite dudar de la *peculiaris creatio hominis*, —que una teología prudente debe exigir— aun en la hipótesis de dicha evolución— «una especial intervención de Dios que transforme las condiciones del cuerpo bestial en las propias del cuerpo humano» (p. 193-194). La *peculiaris creatio hominis* exige una intervención especial de Dios respecto de *todo* el hombre, y, por consiguiente, no sólo respecto del alma —creación propiamente dicha—, sino también del cuerpo —adaptación o modelación a las condiciones de cuerpo verdaderamente humano y proporcionado al alma racional— (Cf. Ceupens, O. P., *De historia primaeva*, p. 133, Roma, 1934).

Una evolución natural y necesaria de la bestia en hombre en cuanto al cuerpo por las solas fuerzas y exigencias naturales de dicho animal inferior, no es segura *en teología*. Es más, el Cardenal Ruffini, que fué durante largos años secretario de la Congregación de Estudios, la declara *teológicamente falsa* e inaceptable, después de citar una imponente lista de Padres y de teólogos, entre ellos Aquiles Ratti en su disertación *De hominis origine quoad corpus*, que recordaba y reafirmaba siendo Pío XI (Ruffini, *La teoría della evoluzione secondo la scienza e la fede*, p. 142-175, Roma. 1948).

Ahora bien, Ortega admite dicha evolución natural y necesaria, sin intervención alguna especial de Dios. Su opinión, por consiguiente, no es segura ni prudente teológicamente a este respecto, por no decir falsa e inaceptable.

Pero prescindamos de esa condición *teológicamente* tan importante, y consideremos simplemente la teoría de la evolución de la fierra antropoide en «hombre primigenio en cuanto al cuerpo —la inmensa mayoría de los que la admiten, prescinden, efectivamente, de ella, si es que de hecho no la niegan—.

El Sr. Laín dice que esa opinión es «hoy común entre los hombres de ciencia» y que Ortega «parece atenerse a ella» (p. 6).

No sólo *parece*, sino que de hecho la admite, como veíamos anteriormente. Es hoy *común*. No es exacto. Conozco varios de ellos en España y en el extranjero que no la admiten.

Mas lo importante no es el número de los opinantes, sino los hechos y las razones en que se funda su opinión. ¿Son en realidad ciertos e indubitables todos los hechos o casos aducidos y examinados hasta ahora? ¿Son lo suficientemente numerosos y variados para poder formular una ley o un principio universal? Dado que los hechos aducidos fuesen verdaderamente ciertos y suficientemente numerosos y variados, ¿es cierta, verdadera, irrecusable su interpretación? Porque mientras no se cumplan a la vez esas tres condiciones por lo menos, no tenemos verdadera demostración ni verdadera ciencia, sino meras hipótesis o suposiciones más o menos verosímiles.

Lo reconocía el mismo Ortega en 1927, cuando publicaba su *Querella entre el hombre y el mono*. Esa evolución, dice, «nunca fué para el zoólogo otra cosa que una doctrina probable; nunca dejó de ser, en buena porción, problemática, siempre convivió con otras soluciones muy diferentes» (Ob. compl. III, p. 552). Y en 1942, al escribir su *Prólogo a «Veinte años de caza mayor»*, del Conde de Yebes, subraya la insuficiencia de los datos aportados por la prehistoria para establecer los jalones de esa pretendida evolución: «la prehistoria, ciencia *en gestación*, está atendida a los *poquísimos* datos que posee sobre los orígenes de la humanidad» (O. C. VI, 480).

¿Ha cambiado después la situación? ¿Se han aportado desde entonces hasta ahora nuevos y suficientes datos debidamente interpretados, capaces de convertir en tesis cierta y demostrada lo que antes no era sino mera hipótesis? Evidentemente, no.

En 22 de noviembre de 1941 decía Pío XII, en su alocución a los Cardenales, diplomáticos y miembros de la Academia Pontificia de Ciencias: «le molteplici ricerche sia della paleontologia che della biologia e della morfologia su altri problemi riguardanti le origini dell'uomo *non hanno finora apportato nulla di positivamente chiaro e certo*. Non rimane quindi che lasciare all'avenire la risposta al quesito, se un giorno la scienza, illuminata e guidata dalla rivelazione, potrà dare sicuri e definitivi risultati sopra un argomento così importante» (AAS. 33 (1941) 506).

Ese día no ha llegado aún. No se han conseguido todavía resultados seguros y definitivos.

El célebre prehistoriador y paleontólogo Hugo Obermaier con quien me unía una estrecha amistad de colegas en la Universidad de Friburgo, y que no era opuesto, sino más bien simpatizante con la teoría de la evolución, me manifestaba su incertidumbre y escepticismo sobre esa materia, tanto respecto de la casi totalidad de los hechos aducidos como de su interpretación. Me interesé siempre por este tema del origen del hombre, y por eso le hacía preguntas y le ponía cuestiones, a las que no podía ni sabía responder, contentándose con repetir: todo es mera hipótesis, está todo en el aire, no sabemos nada. Eso decía a fines de 1945.

Casi lo mismo viene a decir Piero Leonardi que, según la cita del Sr. Lain, expone la opinión hoy común —en el sentido que sea— con estas palabras: «teniendo en cuenta los resultados de los más recientes estudios paleontológicos, no se puede excluir a priori la posibilidad de relaciones genéticas entre el hombre y los antropoides. Más bien se puede decir que los descubrimientos más recientes parecen aportar buenos argumentos en favor de dicha variación, en cuanto atañe a la parte corpórea» (*L'evoluzione biologica e l'origine dell'uomo*, p. 171. Brescia, 1949). Lo mismo vuelve a repetir en el fondo en *L'evoluzione dei Viventi*, traducción española y adaptación de Bermundo Meléndez (*La evolución biológica*, Madrid, 1957): pura hipótesis de trabajo, p. 246, 247, 359, 373, 375.

El párrafo no puede ser más sibilitico. No tiene desperdicio. Lo voy a subrayar en sus partes esenciales. Parte negativa: a) «no se puede, b) excluir c) a priori d) la posibilidad».

Parte positiva: a) «más bien b) se puede decir c) que los descubrimientos más recientes d) parecen aportar e) buenos argumentos f) en favor de dicha variación». Esto es, se puede decir, que parecen aportar buenos argumentos.

Con tanta posibilidad y tanto poder y tanto parecer, parece que, si no a priori, por lo menos a posteriori ha quedado reducida la opinión común a poco menos que a buenas palabras. Para eso no hacía falta presentar a su autor —sabio reputado, sin duda— como «antropólogo católico, que escribe con el asenso de varios teólogos católicos».

Y añade el Sr. Lain, después de haber hecho esa presen-

tación, recalcando expresamente lo de *católico*, que «las cosas no han cambiado desde entonces, como no sea para reforzar la segunda parte del párrafo transcrito» (p. 6, nota 5).

¿Se puede saber qué refuerzo es ese? ¿Es un refuerzo que queda todavía en mera posibilidad —se puede— y en puro parecer —parecen— un buen refuerzo? ¿O es una realidad probada que se impone al asentimiento?

El Sr. Lain, Catedrático de Historia de la Medicina, ha leído sin duda muchísimos escritos referentes a este asunto. Nosotros ciertamente no habremos leído tantos ni con tanta preparación, pero hemos leído los suficientes, posteriores a esa fecha, para saber a qué atenernos y para tener la convicción de que *no han aportado nada verdaderamente decisivo y demostrativo*. Quedamos todavía en el terreno de la mera hipótesis; y ésta, *de trabajo* solamente.

Según confiesa el Catedrático de Paleontología de la Universidad de Madrid, Sr. Bermudo Meléndez, «todo esto no es una demostración categórica. Son sólo *indicios*, pero indicios que siempre apuntan hacia el mismo sitio, aunque de hecho no excluyan la posibilidad intrínseca de la hipótesis contraria... En definitiva, que sólo es una hipótesis, basada ciertamente en hechos reales —en caso contrario no podría mantenerse—, pero que *sólo es una hipótesis de trabajo*» (Prólogo a la obra del Padre Andérez, S. J., *Hacia el origen del hombre*, p. 10, Madrid, 1956).

Lo mismo vuelve a repetir en el Prólogo a su traducción y adaptación española de *L'Evoluzione dei Viventi*, de Piero Leonardini: «lo único que podemos opinar desde el punto de vista estrictamente científico, es que es perfectamente posible» (*La Evolución biológica*, p. 9, Madrid, 1957). Pero lo que añade: «y si además, *teológicamente*, es la más conveniente..., no hay razón alguna para dudar de que así haya ocurrido», es harina de otro costal.

En vista de ello y de que en el estado actual de la ciencia no se ha llegado a nada verdaderamente cierto y demostrado, decíamos en nuestra obra que una teología prudente no debe dar la cuestión por resuelta, sino que, sopesados por una parte los argumentos de la tradición patristica y teológica y las intervenciones del Magisterio ordinario de la Iglesia, y por otra

los datos e interpretaciones aportados por los hombres de ciencia, más bien debe inclinarse, por ahora, del lado de la tradición cristiana, «como muchísimo más seguro y probable» *teológicamente*, que del de la evolución antropomórfica. En Teología, como es sabido, es más propio y de más peso el argumento de la tradición cristiana —incluyendo en ella Padres, teólogos y Magisterio vivo de la Iglesia, aunque sea el ordinario— que el de las meras hipótesis de trabajo de los hombres de ciencia, aunque sean más o menos reforzadas. Por parte de la evolución antropomórfica no hay, a lo sumo, más que *indicios*, aunque sean más o menos convergentes; por parte de la tradición cristiana no solamente hay indicios, sino taxativos textos e intervenciones positivas del Magisterio ordinario de la Iglesia. En semejante coyuntura, ¿cuál de las dos posiciones es *teológicamente* más segura y más probable? La respuesta no es dudosa para una teología prudente y digna de tal nombre.

Tanto más cuanto que la tesis —o hipótesis— de la evolución, si algo prueba, será en virtud de haber descubierto una ley universal bajo los casos dados, examinados e interpretados, es decir, la ley de la evolución natural y necesaria del antroipoide en hombre, por lo menos en cuanto a su organismo; y eso lleva derecho —a mi parecer— al poligenismo, que es contrario a la fe católica, según enseña la Encíclica *Humani generis* (AAS. 42 (1950) 576).

Además de que esa evolución debería extenderse a los dos sexos, Adán y Eva. ¿Procedió también el cuerpo de Eva de un antroipoide, al igual que el cuerpo de Adán? Entonces se echa por tierra y se contradice «la respuesta de la Comisión Bíblica», según la cual no se puede poner en duda *formatio primae mulieris ex primo homine*» (Denz. núm. 2023). Se trata evidentemente de la formación en cuanto al cuerpo, no en cuanto al alma, porque el alma de Eva fué *creada* directa e inmediatamente por Dios. ¿Diremos, pues, que el cuerpo de Adán evolucionó en el cuerpo de Eva? Cosa inverosímil. ¡Menudo salto! ¿Hacia atrás o hacia adelante?

Por eso causan verdadero asombro estas palabras del Sr. Laín, escritas a continuación de las últimamente citadas: «¿cómo, pues, sostiene el P. Ramírez que, en el estado actual de la ciencia,

una teología prudente debe inclinarse a negar que el cuerpo del hombre proceda de la evolución biológica del cuerpo animal? Recuérdesse el texto de la *Humani generis*: *ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat*» (p. 6, nota 5).

Dejemos a un lado el hecho tan repetido por el Sr. Lain de no reproducir nuestras palabras exactamente y de cambiar por ello su verdadero sentido. ¿Por qué se omitieron las palabras esenciales: como más *segura* y *probable* —*teológicamente*, se entiende, como es claro—; o, si se quiere, como *muchísimo más probable* y *segura*?

Yo no sé si dicho señor ha estudiado mucha teología, o, por lo menos, los llamados Lugares Teológicos; pero es lo cierto que su cabal conocimiento no hubiera estado de más aquí.

Únicamente me voy a fijar en la cita y en el texto citado por él, de la Encíclica *Humani generis*: «*ex divinae revelationis fontibus nihil habetur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat*». ¿A quién se dirigen esas palabras? Para quien haya leído ese documento pontificio, no cabe la menor duda de que se dirigen a los que admiten la evolución antropológica respecto del cuerpo humano. Y tal como están citadas fuera de su contexto, significan a la letra lo siguiente: no se encuentra nada en las fuentes de la revelación divina, que exija en este asunto una cautela y una moderación máximas. Y si no las exige, es que, según dichas fuentes, se puede tratar esa materia sin gran cautela y moderación, por no decir sin cautela y moderación alguna.

¿Es ese el verdadero sentido de dichas palabras? Evidentemente, no. Porque pocas líneas antes el Papa —que es de suponer que no va contra las fuentes de la revelación divina— dice expresamente que deben pesarse y enjuiciarse las razones en pro y en contra de esa evolución *debita cum gravitate, moderatione et temperantia*.

Es más. El Papa echa precisamente en cara las palabras citadas por Lain, como un atrevimiento temerario, a algunos individuos defensores de dicha evolución. Esos señores, dice el Papa, traspasan temerariamente los límites de la libertad concedida por la Iglesia para estudiar e investigar esta materia, porque se conducen de tal manera que dan por tesis completamente probada y demostrada lo que no pasa de simples indicios

y de meras interpretaciones o deducciones de los mismos, y como si las fuentes de la divina revelación no exigiesen en esta materia la máxima cautela y moderación.

He aquí el texto original, que el Sr. Lain, o no lo ha leído entero, o no lo ha traducido bien —existen traducciones castellanas, que le hubieran ahorrado ese trabajo y el caer en tan tremendo desliz—: «hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant a) quasi si ipsa humani corporis origo ex iam existente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata;

b) atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigit» (AAS. 42 (1950) 676).

Otra observación añade el Sr. Lain: «acéptese o no el pensamiento antropológico de Ortega, para un católico será siempre indudable que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; pero sin mengua de la sustancial y permanente unidad específica del linaje humano, no repugna admitir que el modo concreto según el cual el hombre primigenio —Adán— fué *imagen y semejanza de Dios*, difería bastante del modo concreto como es imagen divina el actual hombre de Europa y América. Ser fiel al dogma católico no obliga a idealizar infundadamente la figura de Adán» (p. 6-7).

Y en nota se explica todavía más, agregando: «hablo, como es obvio, de la *naturaleza* de Adán, no de los dones preternaturales y sobrenaturales gratuitamente añadidos a ella» (p. 7).

La nota está muy en su punto. Consideremos, pues, la imagen y semejanza de Dios en el hombre —primigenio y no primigenio— según su sola naturaleza, prescindiendo de lo gratuitamente sobreañadido por el divino Hacedor a Adán y Eva o a otro cualquiera de sus descendientes.

¿En qué consistía esa imagen y semejanza *natural* de Dios? ¿Según qué parte de la *naturaleza* humana de nuestros primeros padres y de sus descendientes conviene al hombre ser imagen y semejanza de Dios: según su alma, o según su cuerpo?

Como Dios es espíritu puro, el cuerpo no tiene semejanza alguna con él, sino el espíritu, el alma espiritual. El hombre, pues,

no es imagen y semejanza de Dios según su cuerpo, sino según su alma. Pío XII ha hecho suya expresamente esta doctrina común de los Padres y de los teólogos: «quell'immagine e somiglianza divina che porta *nello spirito*» (Alocución citada, AAS. 33 (1941) 507).

Ahora bien, el alma espiritual que Dios infundió a Adán y Eva, ¿era inferior al alma que infunde a los demás hombres, aunque sean los actuales de Europa y América? ¿Es que esas almas «difieren *bastante*» en su «modo concreto» de existir y de ser almas y espíritus de este y de aquel hombre, y, por tanto, de ser imágenes y semejanzas de Dios? ¿Es que el alma de Adán y Eva era menos espiritual y menos semejante a Dios que las del actual hombre de Europa y América?

No creo que una teología sana y prudente se atrevería a dar una respuesta afirmativa. El Sr. Laín parece que se ha fijado especialmente en el cuerpo, como si según éste fuera el hombre imagen y semejanza de Dios, cuando concluye su párrafo: «ser fiel al dogma católico no obliga a idealizar infundadamente *la figura* de Adán» (p. 7). El alma no tiene figura. La tiene el cuerpo. Y si se dice que el hombre tiene figura, se entiende que la tiene según el cuerpo, no según el alma.

Por lo demás, sin necesidad de exorbitar las cosas, ¿cree el Sr. Laín que es *infundado* negar —o no admitir— que el cuerpo de Adán y Eva procedió por evolución del cuerpo del antropoide? Pues si no es infundado eso, según veíamos anteriormente, tampoco carecerá de fundamento pensar que Adán y Eva eran tan hombres perfectos en cuerpo y alma como el actual hombre de Europa y América. ¿Es que la paleontología ha descubierto y examinado el cráneo, o, por lo menos, una parte del esqueleto de Adán y de su media naranja, para dar una respuesta afirmativa *verdaderamente fundada*? Ante el silencio absoluto de la paleontología sobre Adán y Eva *en concreto*, tenemos las palabras positivas de la revelación que parecen decir lo contrario. Y no pertenece a ésta, sino a la paleontología el *onus probandi* su propia opinión.

Después de todo este examen y discusión, me creo en el derecho y en el deber de mantener íntegras mis apreciaciones sobre las ideas filosóficas orteguianas acerca del hombre.

LA FORMULA DE LA FILOSOFIA ORTEGUIANA

«Yo soy yo y mi circunstancia —escribe Ortega—. Esta expresión..., condensa en último volumen mi pensamiento filosófico» (Prólogo a la edición Espasa-Calpe de sus Obras, VI, 347).

Sobre esa proposición se pueden examinar particularmente dos cosas: primera, cuál es su sentido auténtico; segunda, una vez averiguado dicho sentido, cuál es su fundamento. Aquella es cuestión de interpretación, de exégesis, de hermeneútica. Esta es asunto de filosofía, de crítica: ¿es sólido o no ese fundamento?; ¿es verdadera o falsa esa proposición?

Cuestiones, como se ve, esencialmente diferentes, y separadamente tratadas por nosotros. Cabe una interpretación exacta de una proposición falsa; y viceversa, de una proposición verdadera cabe una interpretación inexacta.

Respecto del primer punto escribe el Sr. Laín: «su significación —de dicha proposición orteguiana— es bien clara: no hay yo sin mundo; un *yo puro*, en el sentido del idealismo, es una ficción de la mente, no es una realidad; ser *yo* consiste, por lo pronto, en estar abierto a las cosas» (p. 8).

Muy bien. Pero tanto, o quizá más claramente, decíamos nosotros: esa fórmula «sintetiza mi vida, es decir, el ser primario o la realidad radical, a la cual se refieren y en la cual se integran yo y el mundo, el espectador y el horizonte» (p. 159. Cf. p. 247). «Mi vida no es yo tan sólo, sino también el mundo o la circunstancia; pero no primero yo y después el mundo, sino ambos a la vez, fluentes como mi vida y fundidos en ella. *Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*. Lo cual equivale a decir más brevemente: *yo soy mi vida*» (p. 160).

«Fórmula que equivale *exactamente* a esta otra: *yo soy mi vida*. Porque —y son palabras del mismo Ortega— mi vida no es mi *yo* tan sólo, sino también el *mundo*, pero no primero *yo* y luego el *mundo*, sino *ambos a la vez*: intimidad con nosotros mismos y con las cosas o circunstancias, *unidad* de dinamismo entre *yo* y el *mundo*» (p. 248).

La *interpretación* no podía ser más *auténtica*, ni más clara, ni más exacta. Nos creemos, pues, autorizados a pensar y afirmar que hemos captado, percibido e *interpretado* el sentido de la fórmula orteguiana tan bien, por lo menos, como el Sr. Lain y cualquier otro intelectual español, sea o no católico.

Pero, por lo que se refiere al segundo punto, dicho señor lo involucra con el primero, a pesar de haber sido tratado por nosotros separadamente, como era justo: el uno —de *interpretación*— en la primera parte de nuestra obra, que trata de la *exposición* de las principales ideas filosóficas de Ortega; el otro —de *crítica*— en la segunda, que trata de la *valoración* de las mismas.

Oigamos, pues, enteritas —sin omitir un punto ni una coma— y en todo su contexto las palabras del Sr. Lain, citando y apostillando las nuestras: «¿puede imaginarse que un aristotélico actual y reflexivo reciba con iracundia intelectual esa fórmula de Ortega? Pues bien, léase cómo la interpreta el P. Ramírez: 'Hay en cada uno de nosotros dos yos o dos personas: uno grande, total —el yo del sujeto—, y otro pequeño, parcial, reducido a la mitad —el yo del predicado—. Cada yo sería bipersonal, aunque en tamaños diferentes. La fórmula orteguiana se traduciría perfectamente por esta otra: yo soy mitad yo y mitad circunstancia, es decir, no yo. Un auténtico hermafrodita, mitad macho y mitad hembra. En ambos casos un perfecto anormal, es decir, un esquizofrénico —bipersonal=desdoblamiento de mi personalidad— y un hemafrodita —bisexual=desdoblamiento del sexo—. Y todo ello con la mejor de las intenciones: para el mejoramiento de la humanidad' (p. 250). Nunca hubiera podido sospecharse tal interpretación de las palabras de Ortega. ¿Qué llegaría a ser la historia del pensamiento humano sometida a tan peregrino criterio hermenéutico?» (p. 8).

Podemos distinguir en este pasaje tres partes: una, las palabras introductorias del Sr. Lain; otra, las nuestras citadas por él; y otra, las palabras finales de dicho señor, especie de colofón, de glosa, o de apostilla, porque de todo parecen tener. Y como la primera y la tercera giran en torno de la segunda, que las ha provocado o motivado, vamos a comenzar por ésta,

esto es, por nuestras propias palabras referidas —y según la referencia— del Sr. Laín.

Tengo que agradecerle el haber indicado exactamente la página en que se encuentran, detalle que omitió en algunas otras ocasiones, como hemos venido notando. Pero cualquier lector atento habrá observado que en la cita del Sr. Laín falta un *además*, sin haber señalado la omisión con puntos suspensivos entre paréntesis, como hacen los franceses —imitados por algunos intelectuales españoles—, o fuera de paréntesis. Cuestión nimia, ciertamente, pero que puede tener cierta importancia, porque esa palabra denota a la vez una continuación con lo que precede y una distinción. Sin embargo, voy a prescindir de esta minucia.

Mas de lo que no puedo prescindir es de hacer notar que esas palabras nuestras están citadas fuera de su contexto, con el consiguiente peligro de ser mal entendidas, como en efecto ha ocurrido al Sr. Laín. Allí, en el lugar en que se encuentran, no estábamos interpretando la fórmula orteguiana, sino valorándola, juzgándola, examinándola si era filosóficamente verdadera o falsa. ¿Por qué, pues, el Sr. Laín me atribuye por tres veces que estoy ahí *interpretando* —mejor dicho, mal interpretando— el apotegma de Ortega?

Y puesto que esa fórmula envuelve e implica por lo menos la idea orteguiana de la vida y del yo, como es obvio —no creo que ningún orteguiano sea capaz de negarlo—, nuestra crítica o enjuiciamiento tuvo por necesidad que referirse, so pena de andar por las ramas y de hacer pura literatura, a esas bases y fundamentos o contenidos de dicha fórmula, ya anteriormente examinados y valorados por nosotros. Lo cual prueba, para el que quiera enterarse y haya leído de hecho nuestro libro entero, que el peso de nuestra crítica no recaía principalmente sobre una simple fórmula más o menos clara, elegante y afortunada, sino sobre sus bases.

Por eso, después de haber recordado el sentido de ella, auténticamente interpretado y exactamente entendido (p. 246-249), comenzábamos nuestra crítica diciendo: «¡vana ilusión! —frase predilecta de Ortega, cuando critica al realismo y al idealismo—. «Lo dicho anteriormente (p. 197-210, 212-239, 241-246), sobre la idea de la vida, del hombre y del yo, prueba también la falsedad de este enunciado» (p. 249). Es decir, que la

falsedad de sus bases trae consigo la falsedad de la fórmula que las condensa y expresa. En realidad, pues, no hacía falta una crítica especial sobre ella. Lo verdaderamente fundamental y básico en la filosofía orteguiana es su nueva idea del ser como vida, como mi vida, como realidad radical, no precisamente la fórmula o expresión verbal de dicha idea o de dicha realidad. Nuestra crítica comenzó y se centró sobre esa mi vida como ser o realidad radical.

Sin embargo, quisimos añadir un examen y una crítica especial de la referida fórmula, tratando de manifestar su falsedad, a pesar de constar ya por el error y la falsedad de sus cimientos. Aun cuando, pues, esa crítica especial fuera inhábil, ineficaz y desafortunada, quedaba en pie la censura fundamental, que era lo verdaderamente importante. El Sr. Lain, en su réplica a nuestra crítica de la filosofía orteguiana, parece no haberse dado cuenta de ello, y se ha ido a las ramas, o a las hojas, dejando intacto el tronco y la raíz.

Pero yo creo que nuestra crítica dió en el blanco a que se dirigía. Socavado el fundamento de dicha fórmula, que era la vida, mi vida, como ser o realidad radical, nos fijamos particularmente en su fórmula o expresión verbal *en cuanto tal* —que es lo que quedaba—. Aspecto, como se ve, lógico, más bien que metafísico. Y por eso la enjuiciábamos desde la lógica, como una enunciación o proposición, aunque, claro está, referida a su contenido. El empleo por nosotros de los términos enunciado, proposición, sujeto, predicado, da fe de ello.

Y argumentábamos *ad hominem* y *ad absurdum*, tomando por base los dichos y explicaciones del mismo Ortega, como es corriente en estos procedimientos dialécticos, que el propio filósofo madrileño emplea cuando llega el caso.

Pues bien, un primer argumento, que no voy a repetir aquí —puede leerse en la p. 249—, reduce la fórmula orteguiana a una contradicción *in terminis*. El otro es un dilema, que toma por punto de arranque otras palabras suyas, y la reduce a una pura tautología o a un desdoblamiento del yo; uno por parte del sujeto, yo soy; y otro por parte del predicado, yo y mi circunstancia. No lo voy a repetir tampoco. Puede verse en p. 249-250. Y ahí, en ese segundo miembro del dilema, se encuentran nuestras palabras citadas por el Sr. Lain.

Es evidente para todo el que haya leído atentamente aquellas páginas, que mi principal argumento es el primero, no el segundo; y que de este segundo, lo más importante es el primer miembro. En suma, que el Sr. Laín se ha ido a fijar en lo más secundario y menos importante de toda nuestra crítica.

Podrá discutirse si ese absurdo, o, si se quiere, ese ridículo, se sigue necesariamente o no de las palabras y posiciones orteguianas; podrá discutirse asimismo si mis expresiones son de bueno o de mal gusto; pero de lo que no cabe duda es de que en ellas no se trataba de hacer una *interpretación*, sino una crítica o un enjuiciamiento de la fórmula, enunciado o proposición orteguiana.

Por lo demás, es palmario que esas frases nuestras tienen un sentido metafórico, con un cierto aire de chunga, como indican las últimas palabras: «y todo ello con la mejor de las intenciones: para el mejoramiento de la humanidad». ¿Por qué, pues, el Sr. Laín —y otros orteguianos, a lo que parece— han tomado tan en serio una broma inocente? ¿Es que no saben comprender ni seguir una broma? ¿O prefieren catalogarse en el *genus irritabile*?

Y lo peor del caso es que el mismo Ortega me dió pie para ella, al decir que el hombre es un animal *anormal*, fantástico y etimológico (*El hombre y la gente*, p. 242, 287-288) —no discuto ahora su sentido e interpretación—; y que «la *idea* es... *femenina* y usa la táctica inmortal de la *feminidad*, que no busca imponerse por derecho como el hombre, sino pasivamente, atmosféricamente» (*Qué es filosofía*, p. 128). Si la idea es femenina, ¿por qué la *circunstancia* no será una *hembra*? ¿Quién sabe si en el pasaje incriminado —y en el que han dado de bruces algunos orteguianos— se me habrá pegado algo del estilo y del modo del propio Ortega en persona! Porque sus maneras son pegajosas.

Pero pasemos ya a la primera y tercera parte del texto del Sr. Laín, cuyo verdadero valor queda al descubierto después de lo dicho sobre la segunda. «¿Puede imaginarse —dice en la primera, a guisa de introducción—, que un aristotélico actual y reflexivo reciba con iracundia intelectual esa fórmula de Ortega? Pues bien, léase cómo la interpreta el P. Ramírez» (p. 8). Y a continuación cita nuestras palabras, que ya conocemos.

¿Cómo la *interpreta*? No se trataba allí de interpretación, sino de apreciación.

¿Con iracundia *intelectual*? No lo comprendo. Porque la iracundia es algo pasional, afectivo; y lo intelectual..., sabe mejor que nadie el Sr. Laín, que es un intelectual, que no es nada pasional y afectivo. *Iracundia intelectual* será, pues, un arrebatado *cuadrado redondo* —frase de Ortega—, o un *hierro de madera* —frase de Heidegger—, o una precipitada *genuflexión de cabeza* —frase de un encopetado maestro de ceremonias—.

Por otra parte, el Sr. Laín ha *interpretado* una broma o chunga inocente como si fuera una *iracundia*: o sea, una sonrisa —o una risotada— como una explosión de ira. ¡Un *capo lavoro* de penetración gramatical y psicológica!

Si no fuera por no recargar más las tintas, nos permitiríamos parodiar al Sr. Laín, diciendo: ¿puede imaginarse que un intelectual orteguiano actual reciba con iracundia intelectual —o no intelectual— una broma inocente, interpretándola como si fuese una explosión de ira, o la cosa más seria de todo un libro dedicado a la filosofía de Ortega?

Y cierra su intervención —tercera parte— con este solemne epifonema: «nunca hubiera podido sospecharse tal *interpretación* de las palabras de Ortega», añadiendo a renglón seguido: «¿qué llegaría a ser la historia del pensamiento humano sometida a tan peregrino criterio *hermenéutico*?» (p. 8).

Ya hemos dicho y probado que allí no se trataba para nada de *interpretación* ni de *hermenéutica*, sino únicamente de *valoración* y de *crítica*. Me contentaré, por consiguiente, con devolverle la pelota, junto con estas palabras del poeta latino: *mutato nomine, de te fabula ista narratur*.

Finalmente, si le irrita y desagrada esa crítica y deducción nuestra en cuanto a su contenido y en cuanto a su expresión verbal, puede seguir adelante, y hallará otra de su fórmula equivalente: *yo soy mi vida* (p. 250-255). Allí encontrará deducido un absurdo, en el que «no es verosímil» (p. 254) que haya pensado ni incurrido el propio Ortega, como lo hacíamos notar expresamente, poniéndonos de su lado. Lo cual no impide que dijéramos —y sigamos sosteniendo— que dicha fórmula no es más afortunada que la primera (p. 250).

LA IDEA ORTEGUIANA DE LA VERDAD

Escribe el Sr. Laín: «Ortega, como es sabido, discute la definición escolástica de la verdad —*adaequatio intellectus et rei*— y se aparta de ella. Permitaseme no entrar ahora en esa lid» (p. 9). Está en su derecho. Pero la cuestión es de tal importancia y la incomprensión de Ortega tan enorme, que bien merecía *ahora*, cuando se trata de valorar sus aciertos o sus errores, haber *entrado* en ella. Nosotros nos hemos ocupado *ex professo* de este asunto en las páginas 267-298 de nuestra obra.

A continuación prosigue: «mi propósito —más modesto— se limita a mostrar otra vez y en otro orden de cosas, la inadecuación entre el sentido más obvio de los textos de Ortega y la interpretación que de ellos da el P. Ramírez. Dice aquél, refiriéndose expresamente a la ciencia humana: 'el amor a la verdad, suprema energía del ánimo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad; gracias a que él existe, se sabe que es verdad. Si el error se suprimiera mágicamente, la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma' (Ob. comp., I, 218). El P. Ramírez se escandaliza, y condena a Ortega esgrimiendo la Encíclica *Pascendi*, relativa, como es bien sabido, no a la verdad de la ciencia humana, sino a la verdad de los dogmas de la fe» (p. 9).

El Sr. Laín, no señala el lugar en donde yo he dicho —o hecho— esas cosas. Poco importa. Pero hubiera sido útil a sus lectores que desearan comprobar —o controlar— la exactitud de sus asertos. Y esos lectores, que comprueban o controlan todo lo que leen, son los únicos que interesen en estas lides, que deben ser de tipo científico, no de tipo pasional.

Pues bien, en el lugar (p. 409) a que alude el Sr. Laín no se trataba para nada de la *interpretación* de los textos de Ortega acerca de su idea de la verdad —ésta estaba hecha anteriormente en parte y sección separada de la obra (p. 81-89, 164-165), con un rápido memorandum en p. 267, 408-409: la ordenación, ajuste, condensación y subrayado de los pasajes orteguianos, ordinariamente bastante claros de suyo, incluyen

una verdadera *interpretación* para todo el que sepa *leer*—, sino de su valoración y enjuiciamiento. Lo cual prueba «otra vez» más que el Sr. Lain no ha sabido distinguir entre una cosa y otra, sino que las ha involucrado y confundido.

Pero vengamos al texto orteguiano citado por él. Lo citamos también nosotros entre otros muchos de Ortega, y no ciertamente en primer lugar y como el más importante, sino como uno de tantos, hasta el punto de haberlo suprimido en una ocasión al referir y condensar su pensamiento (p. 266). Porque, en efecto, ese texto era y es para nosotros muy secundario. Basta leer nuestro libro en los lugares citados, que no vamos a reproducir aquí, para darse cuenta de ello. Por eso, no lo consideramos directa y especialmente en nuestro enjuiciamiento desde la filosofía ni desde la fe, sino, a lo sumo, de pasada y con una ligerísima alusión; y en el enjuiciamiento desde la fe, ni siquiera eso. Aunque se suprimiera, pues, totalmente de nuestra exposición del pensamiento orteguiano y de nuestra apreciación, ambas quedarían sustancialmente intactas. No acostumbramos irnos por las ramas ni por la periferia de las cosas, sino al fondo y al cuerpo. El Sr. Lain, por el contrario, piensa —o quiere dar la sensación— de que ese texto era el caballo de batalla, cuando en realidad lo dejábamos a un lado. Había otros, muchísimos otros, más pertinentes y peligrosos, que reclamaban nuestra atención. Su cita, pues, no vienen a cuento.

Nuestra crítica teológica de la idea orteguiana de la verdad, como puede verse en las páginas 409-411, se reducía a estos dos puntos: primero, esa idea «coincide» con la de los modernistas, «según los cuales la verdad y la vida son una misma cosa: *veritatem ac vitam promiscue habent* (Encíclica «Pascendi», Denz. núm. 2083). Lo que escribe Ortega estaba ya dicho por el modernista Eduardo Le Roy» (p. 409). Y remitíamos a un largo texto de éste último, citado en la p. 294, de un parecido tan grande en el fondo y en la forma misma de expresión, que diríase escrito por aquél. De hecho, ambos coinciden en la idea de la verdad. Y sabido es que la obra de Le Roy, *Dogme et critique*, de donde estaba tomada la cita, fué puesta en le Índice de libros prohibidos.

Si la verdad y la vida son una misma cosa, síguese necesariamente que todo lo que vive o es actual es verdadero, y lo

que no es actual o vivo es falso. De donde esta conclusión: todas las religiones actuales, por el mero hecho de serlo, son vivas, y, por tanto, verdaderas. «Ex quo inferre denuo licebit religiones omnes quotquot exstant veras esse, nam secus nec viverent» (Enc. «Pascendi», Denz. núm. 2084). Doctrina evidentemente incompatible con la fe católica: «doctrinae caput catholicae veritati omnino infestum» (ibid.).

Por esa connexion con los dogmas de la fe, la Iglesia puede y debe intervenir en asuntos por otra parte de orden filosófico, para que una falsa filosofía no arrastre consigo una falsedad en la fe, como enseña expresamente Pío XII en su Encíclica «Humani generis»: «cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed *ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata*» (AAS. 42 [1950] 575).

Razón por la cual la Santa Sede condenó esta proposición —de suyo filosófica— de los modernistas, que allí mismo (p. 409) citamos expresamente: la verdad no es más inmutable que el hombre mismo, ya que se desarrolla con él, en él y por él» (Decreto «Lamentabili sane exitu», del Santo Oficio, de 8 de julio de 1907, Denz. núm. 2058).

Y en 1 de diciembre de 1924 volvió a condenar los rebrotes de esas ideas aparecidos en la diócesis de Quimper. He aquí tres de dichas proposiciones: «a) ninguna proposición abstracta puede considerarse como inmutablemente verdadera; b) el acto del entendimiento, tomado en sí mismo, carece de todo poder, especialmente aprehensivo, para la captación de la verdad, ni es el instrumento propio y único de esa captación, sino que vale solamente en el conjunto de toda la actividad humana, de la cual es una parte y un momento, y a la cual sola corresponde captar y poseer la verdad; c) por consiguiente, la verdad no se encuentra en ningún acto del entendimiento en donde se obtendría la conformidad con el objeto, como dicen los escolásticos, sino que la verdad se está siempre haciendo y consiste en la adecuación progresiva del entendimiento y de la vida, o sea, en cierto movimiento perpetuo por el que el entendimiento pretende desarrollar y explicar lo que ofrece

la experiencia o exige la acción: pero con esta condición, que en todo ese progreso no haya nunca nada fijo e inmutable» (8).

Todo eso, si no lo ha dicho Ortega, se parece a lo dicho por él como un huevo a otro huevo. La verdad, según Ortega, no es la adecuación del pensamiento con la realidad (V, 15-16, 394, 402-403); no es abstracta y absoluta, sino que tiene que localizarse en la vida, que es puro cambio y desarrollo incesante, adquiriendo así una dimensión vital (III, 200; VI, 417); no es eterna ni inmutable, sino esencialmente variable y temporal como la vida misma del hombre (V, 405; VI, 32, 183, 417); es la vida encajada en sí misma, la ecuación entre las ideas y la vida, entre el problema vital y su ejecución, entre el proyecto vital y su realización íntima (III, 171; IV, 402; V, 32, 86-88, 90); verdad es lo que ahora es verdad, no lo ya pasado ni por lo venir (IV, 22).

Segundo, la idea orteguiana de la verdad, fundada en su radical historicismo y moviismo, excluye toda fijeza e inmutabilidad de la misma, aunque sea la de los primeros principios, como el de contradicción, identidad y tercio excluso, expresamente negados por él (V, 527-528).

Ahora bien, todo eso ha sido reprobado por Pío XII en su Encíclica «*Humani generis*», citada también por nosotros, p. 480. «No es lícito negar la verdad ni el valor del humano conocimiento, particularmente de los principios inconcusos de la metafísica, como son el de razón suficiente, el de causalidad y el de finalidad; tampoco está permitido negar la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera —*absolute veram*—; o que el hombre pueda alcanzar el conocimiento de una ver-

(8) «*Nulla propositio abstracta potest haberi ut immutabiliter vera. In assecutione veritatis, actus intellectus in se sumptus omni virtute specialiter apprehensiva destituitur, neque est instrumentum proprium et unicum huius assecutionis, sed valet tantummodo in complexu totius actionis humanae, cuius pars et momentum est, cuique soli competit veritatem assequi et possidere. Quapropter veritas non invenitur in ullo actu particulari intellectus, in quo haberetur 'conformitas cum obiecto', ut aiunt scholastici, sed veritas est semper in fieri, consistitque in adaequatione progressiva intellectus et vitae, scilicet in motu quodam perpetuo, quo intellectus evolvere et explicare nititur id quod parit experientia vel exigit actio: ea tamen lege, ut in toto progressu nihil unquam ratum fixumque habeatur*» (Monitore Ecclesiastico, 1925, p. 194).

dad cierta e inmutable —*certae et immutabilis veritatis assecutionem*— (AAS. 42 (1950) 572-573). Si eso se dice de los principios de razón suficiente y de causalidad eficiente y final, a fortiori debe entenderse de los de contradicción, identidad y tercio excluso, que son su fundamento.

Resulta, pues, un tiro al aire la cita orteguiana del Sr. Láin, y una verdadera inocentada la glosa que la acompaña: «el P. Ramírez se escandaliza, y condena a Ortega esgrimiendo la Encíclica *Pascendi*, relativa, como es bien sabido, no a la verdad de la ciencia humana, sino a la verdad de los dogmas de fe» (p. 9).

Todo esto bastaba para dar por liquidado este asunto. Pero, como no nos duelen prendas, vamos a considerar el texto de esa cita en sí mismo, junto con la interpretación de Láin.

Dice Ortega: «el amor a la verdad, suprema energía del ánimo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad. Si el error se suprimiera mágicamente, la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma» (I, 218).

Advierte el Sr. Láin que ese texto se refiere expresamente a la ciencia humana. Es verdad: se encuentra en su escrito *Psicoanálisis, ciencia problemática*, como indicábamos nosotros mismos al citarlo en nuestra obra.

Pero veamos su interpretación. «Una interpretación correcta de esas palabras —continúa el Sr. Láin—, conduciría a las siguientes conclusiones: 1.º Para Ortega, toda doctrina científica concreta —de ella se trata ahora— lleva siempre en su seno verdad y error. ¿Acaso no es así? El mismo Santo Tomás ¿no erró, sin advertirlo ni quererlo, en muchas de sus ideas acerca de la estructura del Universo? E incluso en el orden teológico, ¿son hoy católicamente defendibles la tesis tomistas respecto a la Inmaculada Concepción y al carácter inspirado de ciertas partes del Antiguo Testamento?

2.º Para Ortega, la consideración del error puede incitar al descubrimiento de nuevas verdades. Esto se propone lograr él, apenas escritas las líneas precedentes, estudiando y presentando las doctrinas psicoanalíticas, las cuales, a su modo de ver, son «más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas».

3.º Para Ortega, un dogma es una verdad de la que se ha suprimido el error; esto es, una verdad *absoluta*.

4.º Para Ortega, el amor a la verdad es la suprema energía del ánimo».

Y concluye: «aun cuando Ortega no aceptase creyentemente los dogmas del catolicismo —que, por lo demás, rebasan toda ciencia meramente humana—, ¿hay algo en estas cuatro conclusiones que pueda repugnar al espíritu de un católico? (p. 9-10).

Muy bien. Tomemos nota de que, según su propio autor, es una *interpretación correcta* de «las palabras» de Ortega. Y parece que también de su pensamiento. Pasemos adelante.

Primera conclusión. «Para Ortega, toda doctrina científica concreta lleva siempre en su seno verdad y error» (p. 9).

¿Qué palabras de Ortega traduce o *interpreta* esa conclusión? Salvo error, parécenos que éstas especialmente: «si el error se suprimiera mágicamente, la verdad dejaría de ser verdad».

Demos por buena la interpretación, y vengamos a la apreciación de su contenido, dentro —claro está— de la pura ciencia o de la pura filosofía, en que intérprete e interpretado se han colocado.

¿Cree el Sr. Laín que es exacta e invulnerable esa proposición? Lo parece, porque añade a continuación: «¿acaso no es así?».

Yo no me atrevería a tanto. Es más, tal como suena, la creo radicalmente falsa y absurda.

He aquí la demostración. ¿Qué entiende el Sr. Laín, intérprete correcto de Ortega, por *toda doctrina científica*? Evidentemente toda doctrina perteneciente a cualquier ciencia humana, excluida solamente la doctrina de los dogmas de la fe católica, como aparece por todo el contexto, en donde dicho señor poner de una parte la verdad de la ciencia humana y de otra la verdad de los dogmas de la fe.

¿Y qué entiende por *concreta*? Como el Sr. Laín conoce tan bien el castellano, lo más natural será *interpretar* esa palabra según el sentido que le da el Diccionario oficial de la Academia, es decir, *considerada en sí misma, con exclusión de cuanto pueda serle extraño o accesorio*. O, si se quiere traducir por otra sinónima, será toda doctrina científica *determinada*, a saber ésta, aquélla, la otra y la de más allá, sin exclusión de ninguna.

Por otra parte, deben considerarse y pesarse en toda su fuerza y valor totalitario y absoluto los términos empleados: a) *toda* doctrina b) *lleva siempre* c) *en su seno*. Toda y siempre: sin excepción alguna, aunque sea pasajera y en un momento dado; de lo contrario no sería *siempre*. *En su seno*: en su entraña, en su médula, *en su esencia íntima*. No se trata, pues, de algo pasajero y accidental, sino de algo permanente, inseparable y sustancial que no admite una sola excepción: toda, siempre, en su seno.

El último inciso, *verdad y error*, excluye, como es claro la verdad pura y *absoluta*: «para Ortega —dice Laín— un dogma es una verdad de la que se ha suprimido el error; esto es, una *verdad absoluta*» (p. 10).

Aclarados así los términos, dicha proposición equivale exactamente a esta otra: ninguna doctrina científica concreta y determinada es jamás, por exigencia de su misma naturaleza, absolutamente verdadera. No creo que el lógico ni el gramático más riguroso puedan encontrar dificultad alguna en admitir esa equivalencia.

Pues bien, esa proposición se da de bruces con la realidad y con el sentido común. Porque consta que se dan muchísimas doctrinas —o enunciados— científicos determinados absolutamente verdaderos por su propia naturaleza: por ejemplo, el principio de contradicción, el principio de identidad, el principio de tercio excluso —diga lo que quiera Ortega—; el principio de razón suficiente, el de causalidad eficiente, el de causalidad final; los teoremas y enunciados matemáticos, como el todo es mayor que la parte, la suma de los ángulos de un triángulo equivalen a ~~dos~~ ángulos rectos, dos y dos son cuatro, y tantísimos otros. Ahí no se da de hecho ni puede darse error alguno. Son, pues, verdades absolutas, y, por consiguiente, ha quebrado por el eje la proposición de Ortega y de Laín, tan absoluta y totalitaria.

Es más. Esa proposición, en el sentido que dan sus palabras y que admiten Ortega y Laín, niega al mismo tiempo lo que afirma. Porque es una proposición absoluta, expresada en términos del máximo absolutismo: toda, siempre, en su seno. O esa proposición no dice nada —pura farsa—, o significa que el enunciado: *toda* verdad científica concreta *lleva siempre* en

su *seno* verdad y *error*, es *absolutamente* verdadero. Por lo menos, pues, sería absolutamente verdadera esa proposición que niega que se dé jamás proposición científica absolutamente verdadera. Pura contradicción *in terminis*.

De otro lado ¿qué entienden Ortega y Laín por doctrina *científica*, es decir, por *ciencia* humana? ¿Las hipótesis de estudio o de investigación? ¿Las hipótesis o teorías explicativas de fenómenos reales dados en la experiencia? ¿Los meros indicios más o menos ciertos y convergentes que se presentan en tal o cual objeto sometido a observación?

Pues todo eso no es *ciencia* en el sentido propio y riguroso de la palabra. No hay *ciencia* propiamente dicha en donde no hay evidencia, demostración y certeza. Los puros indicios y las meras hipótesis, por muy brillantes e ingeniosas que sean, no son ciencia, sino que están al margen de ella. La ciencia auténtica en cuanto tal no admite error alguno en su *seno*: lo admitirá en cuanto que deja de ser ciencia. Así, pues, la proposición: toda doctrina *científica concreta* lleva siempre *en su seno* verdad y error, es formal y radicalmente falsa y errónea *en su seno*. Si es científica, no lleva error —y mucho menos en su propio seno—; y si lleva error, no es científica. Por eso mismo, la susodicha proposición es esencialmente anticientífica y no sólo paracientífica. La ciencia es una *virtud* intelectual en la que, en cuanto tal, no cabe error: exactamente lo contrario de lo que dicen y piensan Ortega y Laín que, por lo visto, ponen error en la ciencia misma como tal y en cuanto tal, es decir, *en su propio seno*.

Por lo demás, el ejemplo que aduce en confirmación de esa su tesis o proposición, no la hace siquiera más verosímil. «El mismo Sto. Tomás —dice—, ¿no erró, sin advertirlo ni quererlo, en muchas de sus ideas acerca de la estructura del Universo? E incluso en el orden teológico, ¿son hoy católicamente defendibles las tesis tomistas respecto a la Inmaculada Concepción y al carácter inspirado de ciertas partes del Antiguo Testamento? (p. 9-10).

En otros términos: Sto. Tomás erró muchas veces —«en muchas de sus ideas»— en filosofía, y dos veces por lo menos contra la fe —claro está que «sin advertirlo ni quererlo»—. Ni

nosotros ni nadie ha tenido nunca por infalible a Sto. Tomás ni a ningún otro estudioso o doctor en particular. Pudo equivocarse y errar, y de hecho se encuentran errores en sus escritos. Ciertamente, en el orden de las ciencias llamadas positivas, como la física, la química y la astronomía, en las cuales no era un especialista, sino que dió por buenas las ideas corrientes en su tiempo, aunque no todas ni mucho menos; por ejemplo, sobre el sistema geocéntrico de Tolomeo y de Aristóteles que no lo acepta como tesis, sino que lo considera como mera hipótesis, y dando a entender expresamente que con otra, aunque fuera opuesta —heliocéntrica—, se podrían explicar las cosas tan bien o mejor (In II de Caelo, lect 17, núm. 2; Summa theol. I, 32, 1 ad 2). Menos, en las ciencias estrictamente filosóficas, sobre todo de índole metafísica, que más especialmente cultivó. Pero el hecho de haber errado pocas o muchas veces en ese orden de verdades naturales, es lo que menos importa. Lo importante es saber por qué erró, y bajo qué punto de vista, aspecto o razón formal se equivocó. ¿Erró en cuanto que era sabio y filósofo, o en cuanto que no lo era? ¿Erró porque sabía, o porque ignoraba? Pues erró porque ignoraba, no porque sabía. Todo error supone ignorancia y está condicionado por ella. La ciencia y el error están en razón inversa; éste y la ignorancia en razón directa. Cuanto más se ignora, más se yerra; cuanto más se sabe, menos se equivoca uno.

De donde resulta que el simple hecho de esos errores no sirve para probar ni para confirmar la tesis de que toda doctrina científica concreta lleva siempre en su seno... error. Es un mero *quid pro quo*.

Pero en las de orden teológico, que tocan directamente las cosas de la fe, los dos ejemplos alegados por el Sr. Laín no son fehacientes. Respecto de la Inmaculada Concepción de la Sma. Virgen —caso típico y famoso—, la cuestión no es tan fácil ni tan resuelta como da a entender dicho señor. Estudios críticos y paleográficos recientes sobre los textos de Santo Tomás en torno a este asunto, entre ellos muy particularmente el del P. Rossi, paúl, especialista de primer orden, *Quid senserit S. Thomas Aquinas de Immaculata Virginis Conceptione* (Piacenza, 1955), inclinan la balanza a favor del sentido in-

maculista de los mismos, por no decir que lo han demostrado plenamente. De todos modos, después de esta obra, no se puede aducir ese caso como un ejemplo de error dogmático tomista, según hace galanamente el Sr. Laín. No consta ciertamente. Consta más bien lo contrario, o, por lo menos, es muy probable.

Y en cuanto «al carácter inspirado de ciertas partes del Antiguo Testamento», se equivoca de plano el Sr. Laín. Evidentemente se trata del Canon bíblico de Sto. Tomás. Y éste admite sin ambages, desde el principio de su carrera literaria y profesoral, la canonicidad de todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, llámense protocanónicos o deuterocanónicos. ¿Qué hay dudas sobre quiénes fueron en concreto los autores de ciertos libros del Antiguo Testamento? Existen todavía ahora, y la Iglesia permite libertad de discusión. Pero que todos esos libros —incluso el de la Sabiduría y el Eclesiástico— son canónicos, inspirados, palabra de Dios, como todos los demás, no ofrece la menor duda: la Iglesia, que es infalible en materia de fe, los acepta y usa como tales —ex Ecclesiae receptione—. Precisamente fué Santo Tomás uno de los primeros en redactar la lista completa de los libros canónicos y el que mejor señaló el verdadero criterio de canonicidad: el uso y la regla de la aceptación de la Iglesia (De commendatione et partitione Sacrae Scripturae, discurso inaugural en París, curso de 1252. Opúsculos teol. ed. R. Verardo, O. P., t. I, núm. 1204, p. 437, Roma. 1954).

El Sr. Laín hubiera podido ver la explicación y demostración de todo esto en C. Spicq, O. P., *Saint Thomas d'Aquin. L'exégète*. (Dict. de Théol. cath. XV (1946) col. 697-701). Pero ha preferido seguir a algunos protestantes, que sin fundamento alguno serio, como dice R. Cornely, S. J. (Historicae et criticae in utriusque Testamenti libros sacros Compendium, p. 32, nota 1, París, 1909), lanzaron esa calumnia contra Sto. Tomás.

Segunda conclusión del Sr. Laín, interpretativa de Ortega: «para Ortega la consideración del error puede incitar al descubrimiento de nuevas verdades. Eso se propone lograr él, apenas escritas las líneas precedentes, estudiando y presentando las doctrinas psicoanalistas, las cuales, a su modo de ver, son, más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas» (p. 10).

Esa proposición, tal como está redactada por el Sr. Laín, es tan antigua, por lo menos, como Aristóteles, y ha sido comentada y adoptada por muchísimos otros, entre ellos Santo Tomás (Cf. in I de Anima, lect. 2, núm. 30; in II Metaph. lect. 1, núms. 276, 287, 288; in XII Metaph. lect. 9, núm. 2566; in Psalm. 43, núm. 1; In Joann. cap. 9, lect. 3, núm. 1353).

Pero dudo mucho que contenga «una interpretación *correcta*» de las palabras de Ortega, que suenan así: «el amor a la verdad... no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad; gracias a que él existe, se sabe que es verdad».

El Sr. Laín ha puesto sordina a las estridentes frases de Ortega: no hay que odiar al error, «pues de él vive la verdad»; gracias a que existe el error. «se sabe que es verdad» eso que llamamos verdad. «Si el error se suprimiera mágicamente, la verdad dejaría de ser verdad».

Ese sabor y esa fuerza —mejor dicho, causticidad —han desaparecido de la *interpretación* de Laín.

¿Es exacto y verdadero decir que la verdad vive del error, que no sabemos que existe la verdad sino gracias a la existencia del error, y que la verdad dejaría de ser tal si el error se suprimiera mágicamente? ¿Está, por lo menos, bien pensado y bien dicho, aunque se trate sólo de verdades *científicas* y no de verdades de la fe?

Si la verdad científica dejaría de serlo al suprimirse mágicamente el error —¿*científico* también?—; si de él vive, y existe gracias a su existencia, no solamente no debemos odiar el error, sino que debemos amarlo al igual que la verdad científica, con la «suprema energía del ánimo». La verdad y el error estarían así en plan de igualdad en el terreno *científico*. Y eso no es exacto, ni verdadero, ni bien dicho. La verdad no vive ni se alimenta del error, ni depende de su existencia. El error no es siempre lo primero, como el caerse no es lo primero del que se pone en movimiento, ni el descarrilar es lo primero que hace el tren.

La virulencia e inexactitud de las palabras y del pensamiento de Ortega, se echa de ver claramente en esta coletilla que añade a continuación y que Laín ha omitido —¿por qué?—: «del mismo modo, la *virtud*, reclusa en cenobios suntuosos, se *alimenta de los vicios colindantes*» (I, 218). ¿Será preciso decir

también que el amor de la virtud no debe convertirse en odio al vicio?

Con mucha mayor verdad y exactitud dijo Santo Tomás con Aristóteles que no debemos aborrecer ni insultar a los que se han equivocado de buena fe en la investigación de la verdad, sino más bien estarles agradecidos, porque con sus yerros han excitado nuestra curiosidad y laboriosidad, dándonos ocasión de proceder con más cautela y llegar con más seguridad al descubrimiento de la verdad. Pero la condescendencia y el amor al que yerra de buena fe, no debe convertirse nunca en amor y condescendencia con el error.

Las otras dos conclusiones —tercera y cuarta— interpretan exactamente el pensamiento orteguiano, como que casi lo refieren con sus mismas palabras.

Y en cuanto a su pregunta final: «¿hay algo en estas cuatro conclusiones que pueda repugnar al espíritu de un católico?» (p. 10), la respuesta queda dada por lo dicho anteriormente: no era para nosotros un texto principal, sino muy secundario; hicimos una alusión a él en nuestro enjuiciamiento desde la filosofía; en nuestro enjuiciamiento desde la fe y la teología lo pasamos por alto. Había otros mucho más graves e importantes en que ocuparnos.

Pero ¿cree el Sr. Laín que el sentido común, no digo ya de un católico, sino de una cualquiera persona decente, no quedará desagradablemente sorprendido al leer allí mismo en Ortega que «*la virtud*, reclusa en cenobios suntuosos, *se alimenta de los vicios colindantes*?» (1, 218).

7

LA ETICA DE ORTEGA

Citando unas palabras nuestras y contraponiéndoles un texto de Ortega, dice el Sr. Laín: «en esta ética —la de Ortega— no hay nada fijo ni inmutable», asegura taxativamente el P. Ramírez (p. 429). Ahora bien, Ortega ha escrito: «las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética; pero cada uno de nosotros prefiere acaso una virtud distinta,

y tal vez una que no es la primera en el orden objetivo» (Ob. Comp. II, 98). Lo cual, como bien se advierte, es algo muy distinto de lo que el P. Ramírez sostiene» (p. 9).

Reconozco que las citas son exactas, y también la indicación del lugar respectivo en que se encuentran.

Pero ¿qué sentido y qué valor tienen? Nuestras palabras están en el apartado en donde recordábamos y resumíamos el pensamiento orteguiano de la ética, como habíamos hecho en otras dos ocasiones (p. 173-176, 354-355). Una exposición más detallada y documentada se halla en las páginas 131-145.

Su sentido inmediato y literal está expresado en esos lugares paralelos, con términos equivalentes, que vamos a recoger. «Nada hay absoluto y definitivo en la moral y en el derecho» (p. 135). «No se da una moral fija para siempre y para todos» (p. 136). «Nada hay definitivo e inmutable en la moral ni en el derecho, como tampoco lo hay en nuestra vida» (p. 175). «Hay que rechazar por inmoral e inhumana toda ética rígida, inflexible y absoluta, valedera para todos y para siempre» (p. 354).

El sentido, pues, de nuestras palabras es exactamente éste: la ética orteguiana no es una ética rígida, inflexible y absoluta, valedera para todos y para siempre; no es una moral fija para siempre y para todos.

Lo cual equivale a decir: «en esa ética o moral no hay nada absoluto, definitivo e inmutable, como tampoco lo hay en nuestra vida» (p. 429).

Ahora pregunto: ¿es o no es ese el pensamiento ético neto de Ortega, tal como lo dan los numerosos textos suyos que recogíamos, ordenábamos y *subrayábamos* a todo lo largo de un capítulo —pp. 131-145—? Porque allí no tratábamos más que de eso: de exponer e *interpretar* su pensamiento auténtico a través de sus propias palabras y fundados en ellas.

Pues bien: yo reto a cualquier orteguiano a que me pruebe y demuestre con textos al canto que Ortega no dice eso, o que los textos por mí citados no dicen eso. No los voy a reproducir aquí. Pero se me permitirá recordar unos pocos: «No se confunda, pues, *el deber ser* de la moral *que habita en la región intelectual del hombre*, con *el tener que ser* de la vocación per-

sonal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical...

«Por eso, al fin del párrafo, Goethe emerge de la confusión: lo recto es lo que es conforme al individuo. El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital» (IV, 406).

Volvamos la espalda a las éticas mágicas, y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo: «llega a ser lo que eres» (*España invertebrada*, t. III, 102).

«Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías... Otra cosa es idolatría de la norma, como si esta tuviese por su materia misma un valor absoluto y fuese necesaria... Por eso el hombre de tacto se complace en faltar de vez en cuando a las normas que él mismo se ha impuesto» (*Meditaciones del Quijote*, I, 305; *El Espectador*, 4, V, 359). «Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones, es *ipso facto* perversa». A esa «moral perversa» hay que oponer la «moral integral para quien es la comprensión un claro y primario deber. Merced a él crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras probabilidades de ser justos. Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: «Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento». Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día» (*Meditaciones del Quijote*, I, 316).

La moral, pues, integral y comprensiva consistirá en adoptar a tiempos y recitarlas las plegarias del brahmanismo y las de cualquier otra religión. Lo cual equivale a darlas todas por igualmente buenas. Y será perversa la moral que sostiene que no existe más que una sola religión verdadera, como es la moral católica.

En cuanto al texto de Ortega citado por Laín, confieso ingenuamente que había escapado a mi atención, a pesar de ha-

ber leído cuidadosamente todas sus obras. Cosa, por lo demás, fácilmente comprensible, por encontrarse en una simple nota de sus *Ensayos de crítica*, al tratar de la obra literaria de Pío Baroja. No era de suponer ni de sospechar que ahí, en el rincón de una nota y a propósito del arte literario, iba Ortega a hablar de un sistema de Ética. Pero el hecho es que dijo textualmente las palabras referidas por el Sr. Láin.

Aceptado, pues, noblemente el texto, veamos qué sentido y qué valor tiene, y si efectivamente contradice y echa abajo lo que nosotros, apoyados en muchos otros textos suyos, le atribuíamos.

Para Ortega, la ética, como la estética, caen dentro de la axiología, y pueden valorarse desde dos planos o puntos de vista: objetivo e impersonal el uno, y subjetivo y personal el otro. Valoraciones que no siempre coinciden, pero que de hecho coexisten perfectamente. Así reconocemos a veces que tal estilo o forma de arte es objetiva e idealmente la primera, pero en concreto y personalmente nos parece mejor y nos gusta más otro estilo, a quien de hecho damos nuestra preferencia.

He aquí las mismas palabras de Ortega, en las que están encuadradas las frases citadas por Láin: «las obras de arte, como todo lo que es objeto de valoración, son sometidas a dos ordenaciones o jerarquías: una, según sus rangos; otra, según nuestra personal preferencia. Y ambas son perfectamente comparables cuando se tiene en cuenta la dualidad de planos en que se realizan. Así las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética; pero cada uno de nosotros prefiere acaso una virtud distinta y tal vez una que no es la primera en el orden objetivo. Así en arte me ocurre a mí que prefiero las obras donde se agita un cierto barroquismo, y, no obstante, percibo claramente que en un orden ideal de valoración corresponde el primer rango a las que irradian una clásica serenidad estelar» (II, 100, nota).

Su sentido es claro: las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética, como las formas clásicas que irradian una serenidad estelar la tienen igualmente en el sistema de la estética.

Jerarquía de prioridad en el orden objetivo e ideal; no en el orden subjetivo, personal, real.

Pero, ¿qué firmeza e inflexibilidad tienen esas virtudes y esas formas clásicas dentro de la ética y de la estética, según el mismo Ortega? ¿Ha pensado siempre lo mismo sobre esta cuestión, o ha cambiado de parecer?

El texto de referencia es de 1916. Los que citábamos nosotros y en los que apoyábamos nuestra interpretación —salvo dos que, por lo demás, coinciden en el sentido y en la marcha general con los restantes—, son posteriores, y cuando Ortega trataba *ex professo* del asunto.

Uno de esos anteriores —de 1910— dice que la «lógica, ética y estética son literalmente tres *prejuicios*, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficialidad de la zoología» (*Adán en el Paraíso*, I, 473). El otro —de 1914— aboga por la moral integral o comprensiva en contra de la moral rígida o perversa, que ordena «la reclusión *perpetua* de nuestro albedrío dentro de un sistema *cerrado* de *valoraciones*» (*Meditaciones del Quijote*, Lector... I, 316). ¿No será un sistema *cerrado* de valores éticos decir que las virtudes tienen una jerarquía *inquebrantable* en el sistema de la ética? Un tal sistema ético ¿no ordenará la reclusión *perpetua* de nuestro albedrío dentro de sus normas rígidas y de sus jerarquías *inquebrantables*? Porque una virtud *inquebrantable* lleva consigo preceptos *inquebrantables*, y éstos la reclusión *perpetua* e indeclinable de su obligación y, por lo tanto, de la reclusión del libre albedrío dentro de sus normas. ¿O es que esa jerarquía *inquebrantable* no es más que un *prejuicio*?

Sea lo que fuere, la firmeza e inflexibilidad de esa jerarquía *inquebrantable* de la virtud queda contradicha y anulada por el mismo Ortega, no solamente en escritos anteriores, sino también y principalmente en otros posteriores, cuando trataba directamente de la ética.

En buena crítica, pues, el texto de Ortega citado por Lain contra nosotros, no tiene valor alguno.

Y para que se vea que no hablamos de memoria cuando decimos que Ortega no admite nada absoluto y definitivo en moral ni en derecho ni en estética, vamos a transcribir aquí dos textos suyos —ya citados *in extenso* por nosotros (Ob. cit., p. 135-136, 139-140)—, que no admiten réplica ni necesitan gloria de ninguna clase.

El uno —de 1923— dice así: «hay un pensar esquemático, formalista, sin anuencia vital ni vital intuición: un *utopismo cultural*. Se cae en él siempre que se reciben sin plena revisión ciertos principios intelectuales, *morales*, políticos, *estéticos* o religiosos; y dándolos desde luego por buenos, se insiste en aceptar sus consecuencias. Nuestro tiempo padece gravemente de esa *morbosa* conducta...».

Hay que «completar los imperativos objetivos con los subjetivos. No basta, por ejemplo, que una idea científica o política parezca por razones geométricas verdadera para que debamos sustentarla. Es preciso que, además, suscite en nosotros una fe plenaria y sin reserva alguna. Cuando esto no ocurra, nuestro deber es distanciarlos de aquélla y modificarla cuanto sea necesario para que ajuste rigurosamente con nuestra orgánica exigencia. Una moral geométricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo; es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad. Del mismo modo es funesto que nos acostumbremos a reconocer como ejemplos de suma belleza obras de arte —por ejemplo, las clásicas— que acaso son objetivamente muy valiosas, pero no nos causan deleite» (*El tema de nuestro tiempo*, III, 171).

Según esto, decir que la virtud tiene objetivamente una jerarquía *inquebrantable*, es utopismo cultural, bizantinismo —palabra empleada por el mismo Ortega, p. 170— y subjetivamente inmoral.

El otro texto —de 1942— reza así: «el hombre, por necesidad de su vida, se ve forzado a pensar sobre qué es el mundo, qué es el Estado, qué es lo justo, qué es la sociedad, qué es la belleza del cuadro que pinta o contempla, de la música que compone o escucha, qué es el lenguaje que usa. Lo que pretende al preguntarse qué son estas cosas es llegar a una respuesta absoluta acerca de ellas, averiguar qué es en absoluto o en verdad el mundo, el Estado, lo justo, la sociedad, la belleza artística, el lenguaje. Esfuerzo tal hacia esos absolutos son la filosofía, la ciencia del Derecho y del Estado, la sociología, la estética y poética, la gramática. Pero he aquí que ese hombre,

junto a su afán de averiguar lo absoluto respecto a esas cosas por haber nacido en una época que ha acumulado mucho saber histórico, se encuentra, quiera o no, con la subrayada noticia de que hombres innumerables antes que él se han hecho las mismas preguntas, y se han dado cada uno su absoluta respuesta: es decir, cada cual ha creído a pies juntillas y sin reserva que, por ejemplo, el Estado era lo que él pensaba y no otra cosa.

Esta multiplicidad de preguntas *absolutas* anula su absolutismo. ¿Por qué? No basta la razón meramente cuantitativa de que sean muchas las opiniones: podría muy bien ser en absoluto verdadera una y falsas todas las demás. Lo que pasa es que esas opiniones múltiples, al aparecer las unas junto a las otras, actúan las unas junto a las otras, es decir, que se critican mutuamente, se objetan con incontrastable eficacia y cada cual demuestra el error de la vecina.

La pretensión que cada una tenía de haber descubierto la verdad absoluta, mundo, Estado, sociedad, lenguaje, queda fallida y convicta de error» (Guillermo Dilthey y la idea de la vida, VI, 182-183).

Después de leer estas palabras, ¿puede decirse que, según Ortega, hay algo absoluto e *inquebrantable* en *ética*, en derecho, y en *estética*? ¿Queda en pie siquiera la apariencia de inflexibilidad en la frase citada por Lain: «las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética»? Inflexibilidad utópica y puramente bizantina de un intelectualismo superado y trasnochado. No había podido escogerse y aducirse un texto más inocuo ni más inepto contra nuestra interpretación de Ortega.

Prosigue el Sr. Lain: «como son muy distintos entre sí el sentido real de estas frases de Ortega: «frente a la auténtica ejemplaridad hay una ejemplaridad ficticia e inane. Una y otra se diferencian, por lo pronto, en que el hombre verdaderamente ejemplar no se propone nunca serlo» (Ob. comp. II, 348)— frases, sea dicho en inciso, tan acordes con la ética y la ascética cristianas— y por otra parte, el sentido que el P. Ramírez (p. 429) atribuye al artículo de que proceden: «es ilícito (para Ortega) hacer de la ejemplaridad y de la virtud una profesión» (p. 9).

Cualquiera pensará, al leer este párrafo de Lain, que el último texto entrecomillado es de acuñación nuestra y bonitamente atribuido a Ortega, cuando en realidad son palabras textuales suyas, como las que allí le siguen: todas ellas tomadas de la misma obra (II, 359) a que pertenece el primer entrecomillado, sólo que once páginas después.

¿Quién está, pues, en contradicción o divergencia con Ortega, nosotros u Ortega mismo?

Conocíamos perfectamente las palabras orteguianas citadas por Lain sobre la doble ejemplaridad: una verdadera y auténtica, y otra falsa y ficticia. Y habíamos gustado de su descripción y desarrollo. El verdadero ejemplar no se propone nunca serlo, pero realmente lo es; el falso ejemplar, por el contrario, se propone serlo, pero no lo es de hecho nunca.

Muy bien. Y hermosamente descritos y caracterizados esos dos «ejemplares» que él mismo dice conocer. No lo dudo. Y hasta no faltarán algunos lectores —no yo, ciertamente— que vean en la descripción del «ejemplar» intelectual algunos rasgos autobiográficos.

Pero viniendo al orden moral y de la virtud, además del falso ejemplar que se propone y alardea de serlo, no siéndolo en la realidad —especie de fariseísmo—, existe el verdadero y auténtico, que se propone serlo y de hecho lo logra en mayor o menor escala, como ocurre en los llamados estados de perfección cristiana, cuyos miembros ciertamente no profesan ser aquí y ahora perfectos, pero sí desear y aspirar y trabajar sin descanso para llegar a serlo, alcanzando de hecho muchos de ellos la perfección cristiana. ¿Es que el estado religioso, en donde se hace expresamente esa profesión, es ilícito e inmoral? ¿Es que será un religioso «de tacto» el que «se complace en faltar de cuando en cuando a las normas que él mismo se ha impuesto —al aceptar libérrimamente en su profesión religiosa las obligaciones de su estado (paréntesis nuestro)—, en quebrar su efectiva ejemplaridad a fin de dejar un breve hueco entre su vida y la perfección abstracta que le sirve de meta?» (II, 359). ¿Es que los santos de las órdenes religiosas carecían «de tacto», porque no se complacían en faltar de cuando en cuando a las normas, leyes u obligaciones que ellos mismos se impusieron al abrazar libérrimamente su estado?

¿Es cristiano, es simplemente moral, decir que la perfección moral «no nos la exige nadie», como afirma Ortega? (II, 359). «Sed perfectos —dijo Jesucristo a todos sus oyentes, y no sólo a sus discípulos— como lo es vuestro Padre celestial» (Mt. 5, 48). Nos la exige Jesucristo, al exigirnos el cumplimiento del precepto de la caridad, que es el ápice y la médula de toda la moral cristiana.

Por eso repugnan al más elemental sentido cristiano las palabras que añade Ortega: «de aquí que el hombre perfecto en algo sienta la fruición de faltar alguna vez a sus propias normas y caer, por decirlo así, en pecado. Otra cosa es idolatría de la norma, como si ésta tuviese por su materia misma valor absoluto y fuese necesaria» (p. 359). ¿Es idolatría de la norma la fidelidad de toda la vida a la ley cristiana que observaron contra viento y marea los santos que conservaron la inocencia bautismal? La canonización de los santos por la Iglesia equivaldría a la canonización de la idolatría de la norma.

Y el «ejemplarismo» es un hecho en la religión cristiana. Desde luego Jesucristo es de hecho un verdadero y auténtico ejemplar, y con plena conciencia de serlo. «¿Quién de vosotros me argüiría de pecado?» —decía a los fariseos, sus más encarnizados enemigos, y que tenían ojos de lince para descubrir sus faltas— (Joan, 8, 46). Y después de haber lavado los pies a sus discípulos con un acto supremo de humildad, les dijo: «os he dado ejemplo, para que hagáis los unos con los otros eso mismo que yo acabo de hacer con vosotros» (Joan, 13, 15). Y más universalmente: «aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt. 13, 29).

Así lo entendieron los Apóstoles, el primero y Príncipe de los cuales —San Pedro— subraya que nos dió en todo ejemplos que imitar (I Pet. 2, 21).

Y no sólo Jesucristo, que al fin y al cabo era Dios y hombre verdadero, sino también sus discípulos, que eran puros hombres. Por ejemplo, San Pablo, que escribe a los fieles de Corinto (I Cor. 11, 1): «sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo. (Véanse más testimonios en nuestra obra, p. 432-433). Era, pues, el Apóstol un verdadero ejemplar de vida y perfección cristianas, y plenamente consciente de serlo. ¿Será ilícito entonces lo que hicieron, por lo menos, Jesucristo y San Pablo?

No faltará quizá quien diga que Ortega no hablaba en ese lugar de «ejemplares» cristianos y sobrenaturales, sino de meros ejemplares humanos y naturales, y que, por consiguiente, estas observaciones nuestras están fuera de propósito.

Pero es fácil ver lo infundado de esa objeción, porque Ortega mismo hace expresa alusión a Jesucristo y a los cristianos, diciendo que le gustan más las expresiones *docilidad* y *seguimiento* que *imitación de Cristo*, por parecerle esta última «algo inadecuada» (p. 356). Cuestión de poca monta, porque las tres vienen a significar lo mismo en los escritos bíblicos y en la literatura cristiana. Probablemente le agradaba menos esa palabra, porque se oponía o no casaba bien con lo que estaba diciendo en contra de la «ejemplaridad».

Sin embargo, Ortega admite posteriormente —1927— la «ejemplaridad» humana de los llamados «hombres grandes». Distingue dos clases de hombres: unos grandes, magnánimos; otros pequeños, mediocres, pusilánimes. Los primeros son ejemplares, arrastran a los demás a su imitación. César, Napoleón y Mirabeau pertenecen a esa clase (*Mirabeau o el político* III, 608-610).

Los grandes hombres poseen grandes virtudes, virtudes magnánimas, y prescinden de las virtudes pusilánimes o pequeñas, de las que suelen carecer: en cambio, los hombres mediocres o pequeños suelen estar adornados de virtudes pequeñas, como la honradez, la veracidad y la templanza sexual, pero carecen de las grandes.

He aquí sus propias palabras: «no se me ocurre disputar el título de virtudes a la honradez, a la veracidad, a la templanza sexual. Son, sin duda, virtudes, pero pequeñas: son las virtudes de la pusilanimidad. Frente a ellas encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas. Chénier no quiere reconocer el valor sustantivo de éstas cuando faltan aquéllas, y esto es lo que me parece una inmoral parcialidad en favor de lo pequeño. Pues no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión dondequiera que haya subversión de lo que vale menos contra lo que vale más. Y es, sin disputa, más fácil y obvio no mentir que ser César o Mirabeau. Ni fuera exagerado afirmar que la inmoralidad máxima es esa

preferencia invertida en que se exalta lo mediocre sobre lo óptimo, porque la adopción del mal suele decidirse sin pretensiones de moralidad, y, en cambio, aquella subversión se encarna casi siempre en nombre de una moral, falsa, claro está, y repugnante.

En vez de censurar al grande hombre porque le faltan las virtudes menores y padece menudos vicios, en vez de decir que «no hay grande hombre sin virtud», en vez de coincidir con su ayuda de cámara, fuera oportuno meditar sobre el hecho casi universal de que «no hay grande hombre con virtud»; se entiende con pequeña virtud...

Es posible que el régimen de magnanimidad —sobre todo en el hombre público— incapacite para el servicio de las virtudes menores y arrastre consigo automáticamente la propensión para ciertos vicios. Esto es lo que puede verse con alguna claridad en el caso de Mirabeau» (III, 610-611).

¡Menguada ética y pobrísima idea de la verdadera magnanimidad! ¿Son pequeñas virtudes la honradez, la veracidad y la templanza sexual? ¿Son pequeños vicios la estafa, la mentira y el estupro, de que hablaba tres líneas antes? ¿Tiene un alma moralmente grande un hombre sin escrúpulo ninguno, al estilo de Mirabeau o de Napoleón, por dejar a un lado a Julio César que, a pesar de ser pagano y de vivir entre paganos, era menos indecente que los dos primeros?

En verdadera ética, las virtudes están unidas, son connexas. Quien carece de esas virtudes llamadas pequeñas, carece también de la verdadera magnanimidad, que las exige todas, las supone y las agiganta. Un «grande hombre» por el estilo será presuntuoso, ambicioso, vanaglorioso, pero no magnánimo. Carece de verdadera grandeza moral, aunque posea otras grandezas, o aparente poseerlas. Ni en la vida privada ni en la pública hay oposición, sino verdadera armonía y compenetración entre todas las virtudes, llámense grandes o pequeñas.

A Ortega le repugna la ética de los deberes. Prefiere una ética de ilusiones. No lo inventamos nosotros. Es Ortega en persona quien lo dice en 1929. «Siempre me ha repugnado —escribe— el frecuente personaje a quien oímos decir constantemente que se cree en el *deber* de esto o de lo otro. Yo me he

creído muy pocas veces en *deberes* durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado *por ilusiones, no por deberes*. Es más: *la ética, que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes, se diferencia de todas las tradicionales en que no se considera el deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión*. El deber es cosa importante, pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión. Es preciso que hagamos *siquiera* por deber lo que no logramos hacer por ilusión» (*Qué es filosofía*, p. 247-248).

¿Es todo esto —sea o no dicho «en inciso»— acorde con la ética cristiana? Porque entre las éticas *tradicionales* se encuentra principalmente la cristiana. ¿Es pequeño vicio, del que puede burlarse un grande hombre, la sexualidad más desenfrenada, que no se para ni ante el estupro? Es de suponer que no se le ocurrirá a nadie decir que eso está conforme con la ética y la ascética cristianas.

Termina el Sr. Laín: «como, en fin, hubiera sido muy distinto el juicio del P. Ramírez frente a la alta estimación orteguiana de los bienes de esta vida —estimación que lleva al filósofo madrileño a discrepar del P. Nieremberg, tan extremoso en el *contemptus mundi*—, leyendo los textos de Ortega desde la manera de ser cristiano que hoy postula el movimiento «por un mundo mejor» y Pío XII afirmaba hace poco (19-III-1958) ante los jóvenes de la Acción Católica italiana» (p. 9).

Vayamos por partes. En la obra del P. Nieremberg, *Diferencia entre lo temporal y eterno y crisol de desengaños*, hay dos cosas: una esencial y fundamental, que es la superioridad y plusvalía de los bienes eternos sobre los bienes temporales, o sea, de los bienes de la vida futura —eterna, bienaventurada— sobre los de la vida presente —temporal y llena de miserias—; otra accidental y muy secundaria, que son algunas consideraciones y varios ejemplos con que pretende ilustrar y hacer sensible dicha superioridad para mover más eficazmente el corazón del lector a la estima de lo eterno sobre lo temporal.

La tesis, que es la parte esencial y fundamental de la obra, no es peculiar del P. Nieremberg, ni cabe en ella extremismo y exageración, sino que es doctrina de la revelación, expresada en numerosos pasajes de la Sagrada Escritura, que referi-

mos en nuestra obra (p. 405-407), y que no es necesario repetir aquí (9). No hay comparación entre unos bienes y otros, porque los eternos superan *infinitamente* a los temporales, y por eso no cabe exageración en la estimación de su superioridad.

En cambio, caben exageraciones y extremismos en los ejemplos históricos o fingidos y en las consideraciones con que se trata de sensibilizar y de inculcar la verdad de la tesis sustancial; y de hecho se dan en la obra del P. Nieremberg, como cosa suya, según su gusto o su idiosincrasia, y según las costumbres de la época.

Ortega no parece haber distinguido ambas cosas, sino más bien confundido, habiendo además fijado su atención particularmente sobre los ejemplos aducidos por Nieremberg, que son la parte más accidental y menos importante de toda su obra.

Y en esta parte Ortega no sólo *discrepa* de él, como dice el Sr. Laín, sino que francamente se ríe de Nieremberg y lo desprecia. «Se complace sobre todo el P. Nieremberg —escribe Ortega— en subrayar el carácter voltario, tornadizo de la naturaleza. ¡Como si fuese preferible que la naturaleza mostrase una

(9) El mismo Ortega viene a reconocerlo —y hasta a exagerarlo— en otra parte. «El Dios cristiano —dice— es trascendente, es *deus exsuperantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal. ¿Cómo es posible este trato? No sólo es imposible por medio o a través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, todo lo de este mundo es, por lo pronto, estorbo e interposición para el trato con Dios. *Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente, ya que, en efecto, frente a Dios es nada.* Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios en su urgencia hacia la divinidad, *para salvarse*, va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto, es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios... El alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay otra forma de entrar en compañía de Dios que al través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser. *Dios, y frente a él, el alma solitaria; no hay más realidad verdadera para el punto de vista cristiano, de la religión cristiana*» (*Qué es filosofía*, p. 184-185).

enfadosa insistencia de profesor! Los placeres van a la carrera, insinúa el buen Padre. ¡Bien, razón de más para galopar tras ellos!

A veces los argumentos del jesuita llegan mal atinados: apuntan a nuestra amargura y dan en nuestra *sonrisa*» (Le-yendo la «Petit Pierre» de Anatole France, II, 232, 1921). Y a continuación cita uno de esos ejemplos o historietas, acabando por llamar a Nieremberg «abstracto, retórico e *insincero*» (p. 233).

Pero lo peor del caso es que discrepa también en la parte esencial, negándola redondamente y llamándola perversa y pueril: «He leído —dice, varias veces la obra del P. Nieremberg que se titula «Diferencia entre lo temporal y lo eterno», sin que ninguna de ellas lograra persuadirme. Esta *sobreestima* de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, *me parece entre perversa y pueril*, resto de la antigua y naciente dialéctica. *Veó en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida*» (p. 232).

Ortega niega los bienes eternos, la bienaventuranza cristiana, que califica de «delicioso cuadrado redondo» (IV, 53, *Filosofía pura*); y también los males eternos, el infierno, puesto que, según él, «el único infierno que hay es el «infierno de la frivolidad» (I, 113). No cree en la otra vida, sino sólo en la presente. «Lo cierto es —dice— que esa *otra vida* es, en ciencia, *problemática*, —como lo es la realidad orgánica y la realidad física —y que, en cambio, esta *nuestra vida*, la de cada cual, no es *problemática*, sino *indubitable*» (*Qué es filosofía*, p. 245).

La existencia de otra vida después de la presente no es sólo una verdad de fe, sino también de ciencia o de razón, como lo es la inmortalidad del alma humana; aunque la vida y la muerte eternas —cielo e infierno— tal como las profesa el cristianismo no sean cognoscibles más que por revelación divina y por la fe.

Todo eso —la negación de los bienes y de los males eternos, o sea, del cielo y del infierno, y de la superioridad de los unos y de los otros sobre los bienes y los males temporales de la vida presente— es directamente contra la fe católica e incom-

patible con ella. Al discrepar, pues, Ortega de Nieremberg en la parte sustancial de su obra, que coincide con la doctrina revelada, discrepa y se separa *ipso facto* de la fe católica.

No hay manera de liberar a Ortega de esa mancha ni de juzgar rectamente su doctrina de otro modo. Por eso nos reite-ramos en el juicio emitido en nuestra obra (p. 405-407). Y nos sorprende que el Sr. Lain escriba con aplomo: «hubiera sido muy distinto el juicio del P. Ramírez frente a la alta estimación de los bienes de esta vida..., leyendo los textos de Ortega desde la manera de ser cristiano que hoy postula el movimiento *por un mundo mejor* y Pío XII afirmaba hace poco (19, III, 1958) ante los jóvenes de Acción Católica italiana» (p. 9).

No hubiera sido distinto nuestro juicio, porque no puede serlo. ¿Es que el movimiento *por un mundo mejor* postula echar por la borda la existencia del cielo y del infierno y la superioridad de los bienes y de los males eternos sobre los bienes y los males temporales? ¿Es que Pío XII afirmaba eso mismo en su Alocución del 19 de marzo último ante los jóvenes de la Acción Católica italiana? Yo no sé el texto de esa Alocución que habrá leído el Sr. Lain. El auténtico y oficial que tengo a la vista (AAS. 50 (1958) 212-216) no dice una palabra sobre el asunto que estamos ahora tratando.

¿Cree el Sr. Lain que «desde la manera de ser cristiano de hoy», se puede admitir que debemos galopar tras de los placeres de la vida presente, sin preocuparnos lo más mínimo de la eternidad? ¿Podrá suscribir un «cristiano de hoy» estas palabras de Ortega (II, 232): «aprendamos a *preferir* lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza de la existencia a la esquemática y lívida eternidad. Seamos de nuestro día: mozos al tiempo debido, luego espectros o sombras en fuga. Lo decisivo es que llenemos hasta los bordes la hora caminante, que seamos en el ánfora grácil buen vino que rebosa»?

Al leerlas, se vienen a la memoria y a la punta de la pluma estas otras de los que, según la Escritura, «se dijeron *neicamente* a sí mismos: venid y gocemos de los bienes presentes, démonos prisa a disfrutar de todos en nuestra juventud; hártemonos de ricos, generosos vinos, y no se escape ninguna flor primaveral; coronémonos de rosas antes de que se marchiten,

no haya prado que no huelle nuestra voluptuosidad; ninguno de nosotros falte a nuestras orgías, quede por doquier rastro de nuestras liviandades, porque esta es nuestra porción y nuestra suerte» (*Sabiduría*, II, 1, 6-7: traducción de Nácar-Colunga).

¿Es que una ética de esta índole puede contribuir a un mundo mejor? Y a propósito: ¿se puede saber qué entiende el Sr. Laín por esa «manera de ser cristiano hoy»? ¿Es que —hablando en cristiano— hay *diversas* maneras de ser cristiano? ¿Es que la manera de ser cristiano, hoy, es distinta de la manera de serlo en el siglo XVII, cuando escribió su libro el P. Nie-remberg? ¿Es que el ser cristiano de entonces exigía creer en el cielo y en el infierno y en la superioridad de lo eterno sobre lo temporal, mientras que el ser cristiano de hoy exige no creer nada de eso, o por lo menos, no preocuparse de ello?

A decir verdad, yo no entiendo más que una sola manera de ser cristiano, en todos los tiempos y latitudes: siéndolo como Dios manda, sin recortes ni tergiversaciones. O se es cristiano, o no se es. Si algo cambia con el tiempo, eso no afecta al ser cristiano como tal, sino al ser hombre que vive en tales o cuales condiciones o circunstancias individuales o colectivas.

8

EL DIOS DE ORTEGA

¿Admite Ortega la existencia de Dios? Y dado que la admita, ¿tiene de Dios un verdadero concepto? O sea, el Dios admitido por Ortega, ¿es un Dios verdadero y conforme con la doctrina cristiana, esto es, personal y esencialmente distinto del mundo, como primera causa y último fin del mundo entero?

En cuanto al primer punto, Ortega había dado una respuesta negativa en un artículo periodístico de 1910, que citamos en nuestra obra (p. 146): «las más sabias y nobles teodiceas modernas son teodiceas sin Dios». Pero el Sr. Laín, opina que en obras posteriores la admitió. Así —dice— «en *Dios a la vista* afirma Ortega que Dios, «fundamento» del mundo, es «trascendente» al mundo (Ob. compl., II, 484-488); y en *Defensa del teólogo frente al místico* sostiene que Dios es «rea-

lidad», la realidad más importante de todas (Ob. Compl., V, 453); y en *¿Qué es filosofía?* (p. 109), llama a Dios «ser fundamental» y vuelve a afirmar la trascendencia fundamental del ser divino» (p. 8).

Celebraríamos mucho que así fuese, lo mismo que desearíamos que no se hubiese equivocado nunca. No sentimos gusto alguno en hallar y sacar faltas suyas ni de nadie.

En nuestra obra recogimos y citamos (p. 146-148, 419-421) otros muchos textos suyos referentes a este tema. Pero no pudimos disponer del correspondiente a *¿Qué es filosofía?*, por la sencilla razón de que esta obra salió a luz por vez primera después de haber corregido las últimas pruebas de la nuestra. En cambio utilizamos en nota (p. 419-421) un texto de *El hombre y la gente*, publicado durante la corrección de pruebas, y que no aduce el Sr. Lain, en donde subrayábamos noblemente que Ortega «suavizó un poco sus palabras».

Vamos, pues, a examinar con toda nobleza y lealtad los textos orteguianos siguiendo rigurosamente el orden cronológico, para ver si efectivamente admite o no la existencia de Dios.

En *Dios a la vista* (1926) hace notar que con respecto a Dios aparecen en la órbita de la historia dos actitudes de la mente: una de fuga, de alejamiento; otra de acercamiento, de aproximación. La época anterior a la nuestra pertenece a la primera, y se caracteriza por el llamado agnosticismo. No niega éste que exista algo más allá de este mundo visible, o sea, de la experiencia; pero estima que, de existir, no es cognoscible por nosotros, por no ser reducible a la experiencia. En vista de lo cual, «vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él». Lo cual equivale a encerrarse dentro de este mundo visible, renunciando a sus fundamentos y ultimidades, a contentarse con «un mundo sin *fundamento*, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento» (II, 494-495, de la edición que manejamos, 1954).

A él se opone diametralmente el gnosticismo, que huye de este mundo visible, para instalarse más allá de sus fronteras, en el otro mundo invisible. Acercamiento excesivo. «Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas, cabe que el atender se fije en una línea *intermedia*, precisamente la que dibuja la *frontera* entre uno y otro mundo. Esta

línea en que «este mundo» *termina* le pertenece y es, por tanto, de carácter «positivo». Mas a la vez en esta línea *comienza* el *ultramundo*, y es, en consecuencia, *trascendente*. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas *últimos*, que son, al mismo tiempo, los *primeros* de la *gran ciencia de Dios*» (p. 496).

Nuestra época, pues, pertenece a esta segunda actitud, y a ella se suma Ortega. Hemos subrayado sus términos esenciales, para hacer resaltar mejor su pensamiento. Admite, por consiguiente, la existencia de Dios como fundamento de este mundo visible, y se nos representa y manifiesta como una línea divisoria o fronteriza entre este mundo y el otro, es decir, entre el mundo y el ultramundo.

Quizá pertenezca a la misma o aproximada fecha este otro texto, que él mismo refiere en 1929 «haber publicado hace años», en donde dice: «Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva *experiencia* de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas» (*Qué es filosofía*, p. 120-121: recogido en Obras Completas, bajo el título de «Defensa del teólogo contra el místico», V, 457). *Experiencia*, al parecer, como línea que termina este mundo y le pertenece.

Más claramente todavía se expresa en *Qué es filosofía* (1929). «El mundo —dice— en el sentido que ahora damos a la palabra, es sólo el conjunto de las cosas que podemos ir viendo unas tras otras. Las que ahora no vemos sirven de fondo a las que vemos, pero luego serán aquéllas las que tengamos delante, inmediatas, patentes, dadas. Y si cada una es sólo fragmento y el mundo es no más que su colección o montón, quiere decirse que, a su vez, el mundo entero, el conjunto de lo que nos es dado y que por sernos dado podemos llamarlo 'nuestro mundo', será también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. El mundo no se explica tampoco a sí mismo; al contrario, cuando nos encontramos teóricamente ante él, nos es dado sólo... un problema...

El mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. Es

el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el ser fundamental. Como Kant decía, 'cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema'. He aquí el decisivo problema filosófico y la necesidad mental que hacia él nos dispara.

Figense ahora ustedes un momento en la peculiar situación que se nos crea frente a ese ser postulado y no dado, frente a ese ser fundamental. No cabe buscarlo como una cosa del mundo que hasta hoy no se nos hizo presente, pero que acaso mañana se manifieste ante nosotros. El ser fundamental, por su esencia misma, no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser. Cuando en un mosaico falta una pieza, lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico» (p. 107-109).

En una palabra: existe un ser fundamentado; el ser fundamentado postula un ser fundamentante o fundamental; luego existe un ser fundamental, Dios.

O dicho en términos kantianos, que recuerda Ortega: existe un ser condicionado; el ser condicionado postula un ser incondicionado; luego existe un ser incondicionado o incondicional, Dios.

¿Qué valor concede Ortega a este argumento, que viene a expresar más clara y detalladamente lo mismo que había dicho en *Dios a la vista*? Su contenido, ¿es realmente una tesis de Ortega, o una mera exposición histórica del argumento propuesto por otros y no admitido por él?

La cuestión surge con todo su vigor, porque, de una parte, Ortega cita y aprueba la fórmula kantiana: «cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema», y sabido es que Kant niega valor apodictico al paso de lo condicionado a lo incondicional —que no sería una realidad, sino una pura idea—; y por otra, el mismo Ortega niega, como es notorio, todo valor demostrativo al tránsito del accidente como fundamentado a la existencia de la substancia como fundamentante, reduciéndola a una pura idea, no obstante ser más fácil, claro y apremiante el paso del accidente a la sustancia que el del mundo a Dios.

Sobre todo teniendo en cuenta el método pedagógico empleado por Ortega en esa obra, de no acometer directamente el problema central, sino circulando en torno lentamente, en giros concéntricos de radio menguante a modo de espiral (p. 25, 81), y abandonando lo anteriormente dicho a medida que se va subiendo y avanzando, como el que sube una escalera va dejando atrás los peldaños por que atraviesa.

«Intenten ustedes —dice el filósofo madrileño— considerar como realidad, como algo que se basta y se sostiene a sí mismo en el ser, un puro color. Al punto notan ustedes que es tan imposible como que exista un anverso sin reverso, un arriba sin un abajo. Un color se revela como fragmento de una realidad que lo completa, de una materia que lo viste y lleva. Postula, pues, la realidad que le permita existir, y, mientras no la hallemos o supongamos, no nos parece haber llegado al ser verdadero, definitivo. A esto aludía yo *en mis primeras lecciones* y lo usaba. Porque es lo más tradicional y notorio, aquello por lo que hay que comenzar para irse haciendo entender. Esto es, *lo decía entonces para desdecirlo luego, como tantas cosas en este curso* que parecían tan sabidas» (p. 204-205).

Esto lo dice Ortega en la lección nona. Las anteriormente citadas —incluso las pertenecientes a «Defensa del teólogo contra el místico»— pertenecen a la lección quinta. ¿Podrá ésta catalogarse entre las *primeras lecciones* del curso? No sería infundado, porque mirada desde la nona, la quinta tangentea las *primeras*, que son indudablemente las cuatro anteriores. Y de hecho en esas lecciones va recogiendo y exponiendo, como si las admitiese, ideas tradicionales sobre el hombre como animal racional, sobre la verdad como adecuación de la idea con

la realidad, sobre la eternidad de la misma y sobre la noción misma de eternidad como *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*; y, sin embargo, sabemos de cierto que las niega e impugna expresamente en escritores posteriores y a lo largo de toda su obra. ¿No se encontrará también entre esas ideas tradicionales, que parecían tan sabidas, la de la existencia de Dios a partir de este mundo sensible tan fragmentario y limitado? Idea ciertamente de la Metafísica tradicional, con la cual Ortega no quería tener trato alguno, porque «no acepta imperativo alguno de la Ontología tradicional» (*Historia como sistema*, VI, 30); y tesis, tal como él la presenta y la intenta demostrar, de un sabor netamente racionalista o intelectualista, siendo así que casi todas sus energías filosóficas las ha consumido en impugnar el racionalismo.

Por eso, considerando sus palabras en todo el contexto de esta obra —sin olvidar el contexto más remoto de su restante producción filosófica—, yo no me atrevería a dar por cierto e indudable que Ortega admite la existencia de Dios, o, por lo menos, el valor apodictico del argumento que aduce. Siento mucho tener que decirlo: pero la cosa no está clara ni mucho menos en los textos examinados hasta aquí.

¿Estará más clara y decisiva en otros posteriores? Hay uno en *El hombre y la gente* (1955) que adjunimos *in extenso* en nuestra Obra (p. 419-421, nota 6). Pero vamos a reproducirlo y examinarlo otra vez aquí. Fiel a su teoría de que la vida propia de cada cual es la realidad radical y que todo lo demás no tiene realidad para nosotros, sino en la medida en que actúa sobre nuestra vida y se refiere a ella, escribe: «la verdad primera y firme es esta: todas esas figuras de color, de claro-oscuro, de ruido, son y rumor, de dureza y blandura, son todo eso refiriéndose a nosotros y *para* nosotros, en forma activa. ¿Qué quiero decir con esto? ¿Cuál es esa actividad sobre nosotros, en que primariamente consisten? Muy sencillo: en sernos *señales* para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo con ciertas ciertas cualidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa, que no está, que falta» (*El hombre y la gente*, p. 94).

Y prosiguiendo su pensamiento, continúa: «el cielo azul no empieza por estar en lo alto tan quieto, y tan azul, tan impa-

sible e indiferente hacia nosotros, sino que empieza originalmente por actuar sobre nosotros como un riquísimo repertorio de señales útiles para nuestra vida, su función, su actividad que nos hace atenderlo y, gracias a ello, verlo, en su papel activo de semáforo. Nos hace señales. Por lo pronto el cielo azul nos señala buen tiempo y nos es el primer reloj diurno con que el andariego sol que, como un laborioso y fiel empleado de la ciudad, como un servicio municipal, si bien, por caso raro, gratuito, hace cotidianamente su recorrido del Oriente al Ocaso; y nocturnamente las constelaciones que nos señalan las estaciones del año y los milenios —el calendario de Egipto se basa en los cambios milenarios de Sirio—, en fin nos señalan las horas» (p. 94).

Y termina con estas palabras que son las que vienen directamente a nuestro caso: «mas no para aquí su actividad señaladora, advertidora, sugeridora. No un supersticioso hombre primitivo, sino Kant, nada menos, hace, para estos efectos, bien poco tiempo, en 1788, resume todo su glorioso saber diciéndonos: 'dos cosas hay que inundan el ánimo con asombro y veneración siempre nuevas y que se hacen mayores cuanto más frecuente y detenidamente se ocupa de ellas nuestra meditación: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí'.

Es decir, que aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles —clima, horas, días, años, milenios—, útiles pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado. Es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un fenómeno constitutivo de la vida humana: en la bruma nocturnidad de un cielo limpio, el cielo lleno de estrellas nos hace guiños innumerables, parece querernos decir algo. Comprendemos muy bien a Heine cuando nos insinúa que las estrellas son pensamientos de oro que tiene la noche. Su parpadeo, a la vez minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo» (p. 94-95).

El último párrafo, como acabamos de ver, es una glosa y un comentario a la frase de Kant. El azul cielo estrellado «nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades, y la ausente presencia de Alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado» (p. 95).

Hasta aquí sus palabras son una mera interpretación y glosa de la frase kantiana: «nos señala, por lo visto..., la existencia gigante del Universo..., y la *ausente presencia... de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado aderezado*».

Nos señala, *por lo visto*. Si no hubiera dicho más que eso, la cuestión quedaba como estaba. Pero añade a continuación: «es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un *fenómeno constitutivo de la vida humana*: en la bruma nocturna de un cielo limpio, el cielo lleno de estrellas nos hace guiños innumerables, parece querernos decir algo. Comprendemos muy bien a Heine cuando nos insinúa que las estrellas son pensamientos de oro que tiene la noche. Su parpadeo, a la vez minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender, desde el mundo que es nuestro contorno, al radical Universo» (p. 95).

No es, pues, una mera frase el dicho de Kant, sino el señalamiento y la descripción de un hecho incuestionable, de un fenómeno constitutivo de la vida humana: la incitación permanente a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo, a un Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado y aderezado, a Dios.

Todo esto dan sus palabras. Pero cabe preguntar: ¿expresan ellas el pensamiento personal de Ortega, o son más bien un simple comentario a la frase de Kant? ¿Se ha vuelto kantiano Ortega, después de haber dejado de serlo? ¿Qué valor da Ortega a ese argumento o a esa *incitación* para pasar del mundo que es nuestro contorno al radical Universo?

La frase kantiana, que se encuentra en la Conclusión de la *Crítica de la razón práctica* del filósofo alemán (trad. española de Gracia Morente, p. 301. Madrid, 1913), no es en su boca una simple frase, sino el reconocimiento de un hecho incon-

testable, que se traduce, por lo que al azul cielo estrellado se refiere, en la clásica prueba de la existencia de Dios a partir del orden y hermosura de este mundo visible que nos rodea, y que Kant mismo llama la prueba «más antigua, más clara y más adaptada a la común inteligencia de los hombres», es decir, más popular (*Crítica de la razón pura*, II, P., cap. 3, sección 5, trad. italiana de G. Gentile, p. 480. Bari, 1910).

«Porque ese asombro y veneración —dice Kant— pueden, si, incitar a la investigación —palabra empleada también por Ortega—, pero no suplir su falta. ¿Qué hay, pues, que hacer para instaurar ésta —la imaginación— de una manera útil y adecuada a la elevación del objeto? Los ejemplos aquí pueden servir de advertencia, pero también de modelo. La consideración del mundo *empezó* por el más magnífico espectáculo que pueda presentarse a los sentidos del hombre y que nuestro entendimiento en su amplia extensión puede abrazar, y *terminó* por la astrología» (*Crítica de la razón práctica*, ed. cit. p. 302).

Semejante paso del mundo *ordenado* a un Principio ordenador no es apodictico en el orden de la razón pura o especulativa, según Kant (*Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 480-485), y sólo tiene un valor práctico como simple *postulado* de la razón práctica, lo mismo que la existencia de la inmortalidad del alma, esto es, como exigido por la moralidad —por la ley moral dentro de mí—: no por necesidad objetiva, sino por pura necesidad subjetiva (p. 34-35, 234-248).

El fundamento, pues, de ese paso, según Kant, es la ley moral dentro de mí, más bien que el cielo estrellado sobre mí, que, al parecer, viene en segundo término, por ser de suyo de orden objetivo.

En cambio Ortega, que rechaza la moral kantiana del imperativo categórico y de las normas universales para todos y para siempre (I, 131, 315-316), deja a un lado la consideración de la ley moral dentro de mí, que nos es una permanente incitación a dar el paso desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo.

¿Lo ha dado de hecho Ortega, como lo dió Kant? ¿Por necesidad o exigencia objetiva, o solamente subjetiva? ¿Por exigencias de la razón pura, especulativa, o más bien por exigencias de la razón práctica, de la razón vital? Esto último parece.

No por exigencias de la moralidad, de la felicidad, como quería Kant, sino por exigencias de la vida de cada cual, que es la realidad radical. La vivencia del sublime espectáculo de un azul cielo estrellado, nos invita y nos incita permanentemente a trascenderlo hasta tocar con el radical Universo. «La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios de sus voces» (I, 357: texto, sin embargo, de 1914).

Tal parece ser el pensamiento auténtico de Ortega en esta su último escrito. Por eso reconocíamos lealmente en nuestra obra (p. 419-420) que Ortega había llegado aquí a admitir la *existencia* de un Dios. Otra cosa es la idea que sobre él tenía, y de la cual nos ocuparemos en seguida. Pero de pasada —la cosa no tiene real importancia— queremos señalar la total ausencia de criterio científico que revela poseer el anónimo de *Religión y Cultura* (3 (1958), 323-324) en la que nos cita unos trozos del texto de *Qué es filosofía*, arriba examinado, sin tener en cuenta: 1.º Que ese texto no estaba a nuestra disposición, por haber salido a luz *después* de la corrección de las últimas pruebas de nuestra obra; 2.º, que dicho texto no es de suyo fehaciente, por existir dudas muy fundadas sobre si Ortega exponía en él su propio pensamiento o hacía mera historia del pensamiento ajeno, o si lo desdijo y rechazó más adelante como otras varias cosas, según confesión suya; 3.º, porque en nuestras palabras relativas al último texto de *El hombre y la gente*, no negábamos que Ortega admitiese en él la existencia de un Dios; 4.º, porque un texto de 1955 —dado que en él negase Ortega la existencia de Dios— no se anula con otro de 1929.

Pasemos al segundo punto. ¿Qué idea de Dios tiene Ortega? ¿Es la de un Dios verdadero, esto es, personal, esencialmente distinto del mundo visible que nos rodea y primera causa y último fin de todas las cosas fuera de él, como enseñan de consuno la recta razón y la fe cristiana?

En *El tema de nuestro tiempo* (1932) se leen estas palabras: «la verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos, se lograría tejer la verdad omnímoda y abso-

luta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista, pero *no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal* como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. *Su punto de vista es el de cada uno de nosotros*; nuestra verdad parcial es también verdad para Dios. De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad. Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad, es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que *Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad*» (p. 202-203).

Ortega, pues, afirma lo siguiente: 1.º Dios es un punto de vista; 2.º, pero no parcial y particular como el de cada uno de nosotros —de cada individuo—, sino total y universal, porque está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista; 3.º, sin embargo, no posee un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal como si fuera un viejo racionalista; 4.º, por tanto, su punto de vista es el de cada uno de nosotros: nuestra verdad parcial es también verdad para Dios; 5.º, y como su punto de vista es a la vez total y universal, es omnisciente y absoluto, en el sentido de que su perspectiva es la suma de todas y de cada una de las perspectivas individuales, y de que recoge y armoniza todos nuestros horizontes; 6.º, Dios, por consiguiente, ve las cosas a través de los hombres, que son sus órganos visuales; 7.º, por eso tiene una sublime necesidad de nosotros; 8.º, por último, como cada vida es un punto de vista sobre el universo, resulta que Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo.

Pero es fácil ver que semejante idea de Dios es contraria a la recta razón y a la fe católica. Esa idea tiene todas las trazas de ser panteísta. Los hombres no son los órganos visuales de Dios, porque Dios es anterior a los hombres e independiente de ellos. Dios posee un mirador fuera del área humana, es decir, su propia esencia en la que se ve directamente a sí mismo y a todas las cosas en él. La suma de todas las perspectivas individuales humanas, pasadas, presentes y futuras, es siempre finita e imperfecta, y, por consiguiente, no puede constituir la omnisciencia de Dios que es infinita, ni equipararse con ella.

Según repite con frecuencia la Sagrada Escritura tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la ciencia de Dios no tiene límites ni fronteras en extensión ni en profundidad. Lo conoce todo y totalmente: los cielos y todo lo que hay en ellos (Psalm. 146, 4-5); la tierra y todos sus secretos, como son su altura, su anchura y su profundidad, las arenas del mar, las gotas de la lluvia, los peces que nadan en las aguas y las aves que vuelan por el aire (Eccli., I, 2-3; 9; Psalm. 49, 11); la vida y senderos todos de los hombres, buenos y malos, sin que haya secreto alguno para él, ni siquiera lo más oculto y dentro del corazón (Psalm. 138, 1-6; Luc. 16, 15; Rom. 8, 27; Act. 1, 24; 15, 8); todo lo pasado, todo lo presente y todo lo futuro, puesto que nada hay oculto a su mirada, sino que todo es manifiesto ante sus ojos, lo mismo lo que ya existió o existe de hecho como lo que todavía no tiene ser (Eccli. 21, 29; Psalm. 138, 12; Rom. 4, 17).

Y en cuanto a sí mismo, el Padre conoce plenamente al Hijo, el Hijo al Padre, y el Espíritu Santo penetra hasta lo más profundo de la divinidad (Luc. 10, 22; I Cor. 2, 9-11).

Dios, pues, es el Rey y Señor de toda ciencia y de todo conocimiento (I Reg. 2, 3). No necesita ser enseñado ni aconsejado de nadie (Is. 42, 13). Por eso exclama el Apóstol: «¡Oh profundidad de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién conoció el pensamiento del Señor? ¿O quién fué su consejero?» (Rom. 11, 33-34).

Dios no necesita de nada ni de nadie. ¿Qué le importa a Dios que tú seas justo? ¿Gana algo con que sean limpios tus caminos? (Job. 22, 2-3). ¿Qué me interesa toda la muchedumbre de vuestros sacrificios? (Is. 1, 11). Tú eres mi Dios, porque

no necesitas de mis bienes ni de mis servicios (Psalm. 15, 2). Y cuando hubiéreis cumplido todo lo que se os ha mandado, decid: somos unos siervos inútiles (Luc. 17, 10). El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que hay en él, ése, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por mano del hombre, ni por manos humanas es servido *como si necesitase de algo*, siendo El mismo quien da a todos la vida, el aliento y todas las cosas (Act. 17, 24-25).

En *Dios a la vista* (1926) subraya que Dios no es solamente un asunto religioso, sino también un asunto profano, y por eso cree oportuno revelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer las religiones. Y ese Dios «profano» —«laico»—, o «*flanco de Dios*», es lo que ahora está a la vista». Es como el horizonte o línea intermedia, que dibuja la frontera entre este mundo visible y el otro más allá —el ultramundo— que es su «fundamento» (II, 491-494, 496). Y esta línea intermedia tiene una cara o una vertiente que da hacia este mundo visible, como su término, o límite; y otra hacia el ultramundano, como su comienzo o entrada (p. 496).

No está, pues, a la vista un Dios religioso y sagrado, sino un Dios laico y profano; y éste, no en sí mismo, en su propia naturaleza y entidad, sino en su *flanco*, en la perspectiva del horizonte, que es la línea divisoria y fronteriza entre el mundo de acá que vemos y el mundo de allá que no vemos. Ese mundo de allá —el ultramundo—, puesto que está de la otra parte del horizonte, trasciende, como es obvio, el mundo o la parte de acá.

Como se ve, en este escrito no se encuentra nada sobre la naturaleza de Dios, que sólo aparece de *flanco* en el horizonte o línea fronteriza de este mundo y del ultramundo, pero con la condición de *profanidad* y de *laicismo*. Ciertamente que Dios es objeto no solamente de la religión, sino también de la filosofía —teodicea—; pero la teodicea exige y reclama el culto de Dios, la religión natural, desde luego. Por eso no es acertado llamar *laico*, como hace Ortega, al Dios de la teodicea que está a la vista.

En *Qué es filosofía* (1929) es algo más explícito por lo que se refiere a la trascendencia o distinción del ser fundamental

respecto del ser fundamentado, que es este mundo visible. Pero continúa considerándolo como cosa profana y laica. «Hablamos —dice— sólo del ser fundamental, tema exclusivo de la filosofía», no del Dios religioso, «problema de la teología», o de la fe, en la cual no cree Ortega, como insinúa allí mismo (pág. 110).

He aquí cómo concibe y describe a ese ser: «por su carácter de ser fundamental, *no puede parecerse al ser dado*, que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquel, por esencia, *lo completamente otro*, lo formalmente distinto, *lo absolutamente exótico*.

Yo creo que *es debido, por lo pronto, subrayar mucho la heterogeneidad, lo que tiene de distinto e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental*, en vez de hacerse ilusiones respecto a su proximidad y *parecido* con las cosas que nos son dadas y notorias. En este sentido, bien que sólo en éste, *simpatizo con los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi nuestro vecino al ser trascendente*.

Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios eso que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo, encontramos también en ellas las dos actitudes: las que traen a Dios demasiado cerca y, como Sta. Teresa, le hacen andar entre los pucheros, y los que, *a mi juicio, con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen*» (p. 109).

Ortega, pues, simpatiza más con Marción, «varón en todo ejemplar» (p. 109), y «una de las figuras más admirables del cristianismo naciente» (II, 495)— que aleja del mundo visible a Dios—, que con Sta. Teresa, que lo pone cerquita de nosotros. Y lleva este alejamiento hasta el extremo de negar toda semejanza o parecido entre el ser fundamental y el ser fundamentado, haciéndolo completamente otro y absolutamente exótico. Lo cual equivale a decir que no hay nada común entre Dios y el mundo, dentro del cual estamos nosotros.

Doctrina inadmisibles en filosofía y en teología. Porque, si nada hay común entre Dios y las criaturas, sino, a lo sumo, sólo el nombre, estamos en régimen de puro equivocismo y radical agnosticismo, ya que no podríamos conocer absolutamente nada del ser fundamental tomando como base el ser fundamentado. Todo se reduciría a mero verbalismo y juego de palabras, como sucede con el uso de los nombres puramen-

te equívocos. De que existan toros en una dehesa o en una plaza, no se sigue que se dé en realidad una ciudad llamada Toro, Teruel o Turín; de que haya impuestos reales, no se puede concluir que el Jefe del Estado sea un Rey con todos los atributos y privilegios reales que se quiera. Y así caería por su base todo conocimiento real y verdadero de la misma existencia de Dios, que sin embargo Ortega admite —o parece admitir— en ese mismo lugar.

Por otra parte, negar la presencia de Dios en todas partes, aun entre los pucheros, es opuesto a la sana razón, que demuestra la omnipresencia y ubicuidad de Dios como causa primera y sostén de todas las cosas; y a la fe, como en otra parte reconoce el propio Ortega: «Dios, como dice el catecismo, está en todas partes» (III, 202. *El tema de nuestro tiempo*).

Por último, ¿cómo se compagina la negación de toda semejanza o parecido entre el ser fundamental y el ser fundamentado con la palabra de la Escritura, según la cual Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza? (Gén. 1, 26).

Ortega, por consiguiente, no tiene aquí una idea verdadera de Dios según la fe ni según la sana filosofía, aun suponiendo que este texto contenga su auténtico pensamiento y no haya sido negado en su totalidad, como dan a creer ciertas palabras posteriores suyas que referimos anteriormente.

Y lo mismo cabe pensar de su frase en la que dice que Dios es la realidad «más importante de todas» (p. 121). Igual da decir *el ser fundamental* que *la realidad más importante*. Kant llamaba a Dios *ens realissimum* al mismo tiempo que negaba toda posibilidad de conocerlo apodicticamente por la razón pura o especulativa.

El igual o parecidamente Ortega, a la vez que repite que Dios es *exsuperantissimus*, niega o pone en cuarentena en 1933 que sea asequible a la razón humana. Porque en la medida en que es asequible a nuestra razón, deja de ser *exsuperantissimus*, y vuelve a ser *un ingrediente del cosmos e interior al mundo* (*En torno a Galileo*, V, 130, 131). Es el fallo que echa en cara a Sto. Tomás.

Por lo demás, Ortega mismo escribió en *Carácter histórico del conocimiento* (1941): «el persa, el asirio, el hebreo, no fue-

ron *conocedores*, porque creían que la *realidad* era Dios. Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío» (V, 535).

Añádanse también estas otras palabras suyas, que datan de 1935: «la rebelión de los pueblos se había hecho en nombre de todo eso que se llama razón, cultura, etc. Esas *vagas entidades* vinieron a ocupar en el corazón de los hombres el mismo puesto central que antes había ocupado Dios, *otra entidad no menos vaga*. Hay una extraña propensión en los hombres a alimentarse, sobre todo, de vaguedades» (V, 220).

Hasta ahora no hemos logrado encontrar en los escritos de Ortega una verdadera noción de Dios. ¿La tendrá en su última obra, *El hombre y la gente* (1955), en la que trabajaba cuando le sorprendió la muerte?

Aquí nos dice (p. 95), que el azul cielo estrellado «nos señala, *por lo visto*», según la frase de Kant, que ya conocemos, «la existencia gigante del Universo..., y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado». El parpadeo de las estrellas, «a la vez minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender desde este mundo que es nuestro contorno al radical Universo».

Según esto, Dios sería un Ser prepotente que ha calculado, creado, ordenado y aderezado el Universo gigante. Pero ¿qué entiende Ortega por *radical Universo*? ¿Es el mismo Universo, cuya «existencia gigante» nos señalaban las «estrellas estremecidas», o el Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado y aderezado?

No parece que estaría descaminado quien dijera que ese *radical* Universo es el mismo ser *fundamental* o ultramundano, de que hablaba anteriormente, postulado y exigido por el ser fundamentado de nuestro mundo. *Ausente*, por estar *detrás* de la línea fronteriza de nuestro mundo y del ultramundo; y *presente*, por revelar su *flanco* en esa misma línea que termina el nuestro.

Por otra parte, parece claro que distingue entre el Universo y ese Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado y aderezado, habiéndose respecto de aquél como su Autor y Ordenador. En cuyo caso, la raíz y fundamento de llamarse *radical*

o *fundamental* Universo sería su causalidad creadora y ordenadora.

Esto ya es algo: un Ser prepotente esencialmente distinto no sólo de nuestro mundo o contorno, sino también del gigante Universo, y además creador y ordenador de ellos. Pero su frase, *radical Universo*, es poco feliz, sobre todo por haber omitido deliberadamente pronunciar el nombre de Dios. Propiamente hablando, Dios no es el Universo grande ni pequeño —radical ni radicado—, aunque se escriba con mayúscula, como hace Ortega. La raíz es parte integrante del árbol, y Dios no es parte integrante del Universo. Con esa metáfora desvirtúa nuestro filósofo el vigor de los términos anteriores, creador, ordenador —creado, ordenado—, si es que Ortega les daba todo el valor que tienen en la filosofía y en la fe cristianas. Porque esas palabras se encuentran en su exposición de la consabida frase de Kant, donde inserta este inciso: *por lo visto*. El filósofo alemán les daba ese valor como creyente que era, si no como filósofo, a no ser como mero postulado de la razón práctica; pero no se lo reconocía según la razón pura o especulativa. ¿Admitía también Ortega la creación del mundo, del Universo, *ex nihilo*? Se puede dudar. El simple texto, que estamos analizando y examinando, no parece que permita asegurarlo con plena certeza.

Y no se mejora la situación con lo que dice más adelante respecto del juramento, en el que invocamos a Dios como testigo de la verdad de nuestras afirmaciones o negaciones.

«Verdad —escribe— significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —a-letheia, a-letheuein—, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas, verum*, verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*— que significó «decir» —de ahí *ver-bum*, palabra—, pero no un decir cualquiera, sino *el más solemne o grave decir*, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir, *el juramento*.

Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirlo, *Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente*

que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, *consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas*, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart —el más genial de los místicos europeos—, llama por eso a Dios *el silente desierto que es Dios*» (p. 128-129).

Todo eso, como aparece por todo el contexto precedente, lo dice Ortega para explicar la diferencia entre la filosofía y las llamadas ciencias. Estas no son sino «meras técnicas útiles para el manejo sutil, el refinado aprovechamiento de las cosas: pero la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas» (p. 128).

¿Por qué introduce nuestros filósofo ese elemento *religioso* para explicar o ilustrar un tema esencialmente *filosófico*, contra el criterio que empleaba en sus obras precedentes? ¿Es que lo aduce ahí como un mero ejemplo, o lo admite también él personalmente?

Si lo primero, no se puede hacer fuerza en él para el asunto que ahora tratamos: sería simplemente uno de tantos ejemplos como emplea con frecuencia para hacer sensible la doctrina que va exponiendo.

Si lo segundo, revela no haber superado lo que decía en *Qué es filosofía* (p. 109), donde bonitamente negaba la omnipresencia y ubicuidad de Dios. Dios no es un tercero entre la realidad y yo, porque no está en ella ni en mí: y tampoco lo será entre otro hombre y yo, por idéntica razón. Es un testigo que *brilla por su ausencia*; lo que equivale a decir que no es verdadero testigo, sino un testigo de burlas.

Ortega, en efecto, falsifica la noción de juramento. Cuando juramos, invocamos el nombre de Dios, que está allí presente y lo conoce todo tal como es, infaliblemente, como testigo infalible, insobornable e inapelable de la verdad de lo que estamos diciendo: es como si lo dijera el mismo Dios, en quien no cabe engaño ni falsedad. Por eso Ortega tergiversa por completo la verdadera idea de juramento, cuando dice que el papel de Dios al citarlo como testigo en el juramento consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra,

finja ni oculte. No. Entre las cosas y nosotros —nuestras palabras—, en nuestras relaciones sociales con los demás, se interpone Dios —la omnisciencia de Dios— como testigo y garante de lo que decimos. En el juramento, Dios no nos deja solos con las cosas— para eso no merecía la pena de invocar su santo nombre—, sino que nos garantiza y avala nuestras palabras.

Citar como testigo a un *silente desierto*, equivale a citar como cuadrado a una esfera perfectamente redonda.

Mas no para ahí el negocio. Porque eso de poner a Dios en lugar ninguno —presente precisamente como ausente— se da de bruces, según Ortega, con nuestro congenital modo de concebir o imaginar las cosas. «Ser el hombre cuerpo —dice— trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén *colocadas* con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales...! Las cosas, pues, se agrupan en *regiones espaciales*, pertenecen a este lado o a aquel lado de mi mundo. Hay cosas, objetos o seres humanos, por ejemplo, que pertenecen al lado de mi mundo que llamo el Norte, y otras que pertenecen al lado que llamo Oriente.

De tal modo es esta adscripción a determinada región, esta *localización* de las cosas, *constituyente del hombre*, que *hasta el cristianismo necesita situar a Dios, por decirlo así, avicinándolo en un lugar del espacio*, y por eso *califica a Dios atribuyéndole como algo esencial a él que lo define y precisa, un local donde normalmente está cuando cotidianamente reza: Padre nuestro, que estás en los cielos*. Padres hay muchos, pero singulariza a Dios ser *el que habita en lo alto, en la región de las estrellas fijas o firmamento*.

Y contrapuestamente aloja al diablo al otro extremo, en la región más abajo, más *in-ferior*, a saber, el *infierno*. El diablo resulta así el *antípoda de Dios*» (*El hombre y la gente*, p. 103).

Según esto, será absolutamente inconcebible y absurdo para el hombre alejar y separar a Dios de este mundo visible que nos rodea, considerándolo como el ser fundamental o radical Universo, esencialmente ausente y fuera de todo lugar. ¿Se habrá contradicho Ortega en dos lugares tan próximos de la misma obra?

Pero lo que es falso y ridículo es que el cristianismo localice a Dios como al diablo, haciéndolos antipodas uno de otro, y que considere esa localización de Dios *como algo esencial que lo defina y precise*. Nada más erróneo. Precisamente el catecismo cristiano enseña, como sabe y refiere el mismo Ortega (*El tema de nuestro tiempo*, III, 202), que «Dios está en todas partes». ¿Soy yo por ventura —dice el mismo Dios por Jeremías—, Dios sólo de cerca...? ¿No lo soy también de lejos? Por mucho que uno se oculte en escondrijos, ¿no lo veré yo...? ¿No lleno yo los cielos y la tierra? (Jer. 23, 21-24). Y el Real Profeta: ¿Dónde podría alejarme de tu espíritu? ¿Adónde huir de tu presencia? Si subiere a los cielos, allí estás tú; si bajare a los abismos, allí estás presente. Si robando las plumas a la aurora, quisiera habitar al extremo del mar, también allí me cogería tu mano y me tendería tu diestra. Si dijere: las tinieblas me ocultarán, será la noche mi luz en torno mío, tampoco las tinieblas son densas para tí, y la noche luciría como el día, pues tinieblas y luz son iguales para tí» (Psalm. 138, 7-11).

No está lejos de cada uno de nosotros —dice el Apóstol— porque en El vivimos y nos movemos y existimos (Act. 17, 27).

Al decir y rezar que Dios *está en los cielos*, entiende simplemente el cristianismo que Dios es bienaventurado e inefablemente superior a todo cuanto existe y puede concebirse fuera de El (Conc. Vat., Denz. núm. 1782. Catecismo Romano o del Conc. de Trento, IV, P. núms. 35-37, p. 620-621. París, 1912). No toma la palabra *Cielo* en sentido corporal y propio, como el lugar corporal más elevado, según piensa Ortega, sino en sentido metafórico, como lo infinitamente superior a todo lo que puede darse o concebirse fuera de Dios.

Se ve, pues, por todo lo dicho, que Ortega admite la existencia de un ser fundamental o de un radical Universo que, *por lo visto* —según Kant—, es un ser prepotente que ha calculado, creado, ordenado y aderezado el Universo. Pero respecto de su naturaleza, fluctúa entre muchos errores y contradicciones. Nada de un Dios personal: sino que, a las veces, es un Dios panteísta que necesita de nosotros y conoce por medio de nuestros órganos cognoscitivos; otras veces es un Dios localizado y definido en la región de las estrellas fijas o firmamento, o en cualquier otro lugar; y otras es un Dios totalmente alejado y ausente, que no está en ninguna parte. Teo-

dicea, como se ve, sumamente pobre, y tarada en su misma esencia.

Juicio que, después de examinar uno a uno todos los pasajes orteguianos —algunos de los cuales no estaban publicados ni a nuestra disposición cuando escribimos nuestra obra y corregimos sus pruebas—, coincide en el fondo con el que allí emitimos: aunque aquí hayamos distinguido más clara y expresamente la cuestión de la existencia y la cuestión de la idea o naturaleza de Dios en la filosofía orteguiana.

Por eso disentimos del Sr. Laín, por lo menos, en cuanto al enjuiciamiento de la idea orteguiana de Dios; lo mismo que del Anónimo de *Religión y Cultura* (p. 324-325b), quien, además de haber truncado y transcrito malamente nuestras palabras, queriendo darles un sentido que no tienen, nos ha citado en contra algunos fragmentos de Ortega que no hacen al caso —por ejemplo, el de *Qué es filosofía*, p. 109, y el de *El hombre y la gente*, p. 128-129, que ya hemos examinado—, porque allí (p. 419-420, nota 6), reconocíamos que Ortega admitía en su última obra la existencia de Dios, y solamente discutíamos la idea o concepto que de él se había formado, que no parecía exacta ni verdadera.

Pero lo verdaderamente interesante es que, habiendo dicho nosotros que la idea orteguiana del hombre hace totalmente falsos y evanescentes los dogmas de la Encarnación del verbo y de la Eucaristía, porque «si el hombre es mera historia, pura movilidad, mero acontecimiento y puro afán de ser, como asegura Ortega..., el Verbo hubiera asumido un puro acontecimiento y un mero afán de ser, y la sustancia del pan y del vino se hubieran convertido en pura movilidad y mera historia —nada de unión sustancial ni de conversión de una sustancia en otra, como enseña la fe» (p. 388)—, se nos citen en contra por ese señor anónimo (p. 324b-325b) dos textos del filósofo madrileño, que vamos a transcribir.

«El Dios del cristianismo no tiene que ver con el rayo, ni el río, ni el trigo, ni el trueno. Es un Dios de verdad trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la

Encarnación. Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —y habite entre nosotros—, es la máxima paradoja» (*Qué es filosofía*, p. 184).

«Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda sola de Jesús, que lo han matado, y el sermón de la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli, lamma Sabachtani-Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?*: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? ¿Por qué me has dejado sólo de tí? Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre— de aceptar lo más radicalmente humano, que es su radical soledad. Al lado de eso, la lanzada del centurión Logines no tiene tanta significación... No, no: Cristo fué hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó sólo —*sabachtani*—» (*El hombre y la gente*, p. 72-73).

¿Qué sentido, qué valor tienen esos textos en Ortega y en el anónimo que los cita? Desde luego es evidente que, a juicio de este último, tienen un sentido diametralmente opuesto al de nuestras palabras, citadas también por él. Es decir, que Ortega no sólo admite el Dios del cristianismo, trascendente y extramundano, sino también el dogma de la Encarnación del Verbo, tal como lo profesa la religión cristiana, e incluso la Soledad de Nuestra Señora la Virgen María, Madre del Verbo encarnado. De ese modo, nuestro juicio y apreciación de la doctrina orteguiana sobre Dios y el hombre serían total y radicalmente falsas: ante la negación de Dios, el Dios del cristianismo; ante la imposibilidad de la Encarnación del Verbo, el hecho de la misma. El golpe no podía estar mejor asentado.

Pero ¿es ese el sentido auténtico de las palabras del mismo Ortega en persona? ¿Es que Ortega admite realmente el Dios del cristianismo, uno en esencia y trino en personas, de las cuales la segunda —el Verbo— se encarnó, se hizo hombre?

Desgraciadamente no es así. Porque Ortega, cuando escribió esos textos, no creía en el Dios del cristianismo, ni en el misterio de la Encarnación del Verbo. La cosa no ofrece la menor duda. El texto de *Qué es filosofía* data de 1929. Y dos años más tarde, en 1931, decía públicamente: «Yo no soy católico, y desde mi mocedad he procurado que hasta los humildes detalles de mi vida queden formalizados acatólicamente» (Confe-

rencia del 6 de dic. de 1931, en el Cine de la Opera, de Madrid. Obras, ed. Espasa-Calpe (Madrid, 1932), p. 1395). Profesión de acatolicismo que repitió en 1933: «Yo no soy católico» (*En torno a Galileo*, Ob. C., V, 153). *Dato significativo* —para emplear la frase del Sr. Laín—, por haberlo recogido y conservado su Autor en sus Obras Completas.

Y el texto de *El hombre y la gente* (p. 72-73), aunque es de 1955, queda sin embargo, anulado por la negación de la fe católica que hace más adelante (p. 286-287), en donde se enfrenta con ella y la rechaza, porque no explica nunca nada, sino que es todo lo contrario de una explicación.

En ellos, pues, no expone Ortega su propio pensamiento, sino lo contrario, lo que él niega o no admite. *Non sunt ad propositum, sed ad oppositum*. Y no deja de ser picante que este buen aristarco nos eche en cara el no haber seguido en nuestra obra el orden cronológico de los escritos orteguianos, cuando expresamente nos hicimos cargo de ese asunto y dimos cuenta y justificación de él (p. 15-16), y cuando a él le hubiera venido muy bien haberlo observado aquí para no dar un traspié tan descomunal.

¿Ha leído este señor verdaderamente nuestro libro? Pudiera dudarse, a juzgar por ese botón de muestra; y porque parece haberle resultado tan largo y pesado, que acaso no ha hecho más que ojearlo entre bostezos: «un *extenso* libro» (p. 321), «*extenso* volumen» (p. 321), «una *extensísima* antología de citas de Ortega» (p. 321), «dos *largas* series de capítulos sobre Valoración de las ideas filosóficas de Ortega» (p. 322); mientras que a él le bastan unas «anotaciones *breves*» (p. 325) —sin duda por el estilo de la que estamos examinando—, para «mejor *orientar* al lector» (p. 322). Conocemos el tópico, ya gastado de puro viejo.

Todo esto bastaba y sobraba para calificar esa crítica y ponerle fuera de combate. Pero vamos a examinar esos textos orteguianos en sí mismos dentro de su contexto, porque no tienen desperdicio y revelan un procedimiento filosófico muy suyo.

El texto de *Qué es filosofía* se encuentra en la lección octava, en donde Ortega trata de exponer el descubrimiento u origen de la subjetividad, modernidad o idealismo, es decir, del

cogito ergo sum, de Descartes (p. 174). Para lo cual hace la historia de sus causas o raíces, que, según él, son estas dos conjuntamente: una negativa —el escepticismo—, que no cree en la realidad del mundo exterior, ni le interesa (p. 183); otra positiva —el cristianismo—, a quien interesa en primer plano la subjetividad, la intimidad, la soledad del alma, junto con el retiro y el desprecio del mundo exterior (p. 184). Y en esa soledad e intimidad del alma encuentra a Dios y se pone en comunicación con él (p. 185-186). Intimidad y subjetividad atisbada y subrayada por San Agustín, pero explotada a fondo sólo por Descartes, que la hizo la piedra angular de su filosofía y de toda la filosofía moderna (p. 186).

De este modo se trastornan los tópicos de la historia, según los cuales la modernidad es la edad anticristiana de la filosofía y el cristianismo es la antimodernidad (p. 181).

Nada de eso. «La modernidad nace de la cristiandad: ¡Que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bienvenidas!» (p. 187). El idealismo de Descartes y el subjetivismo de la filosofía moderna postcartesiana son una floración del cristianismo.

Extraña consecuencia, sobre todo teniendo en cuenta que las obras de Descartes fueron y siguen puestas por la Iglesia en el Índice de libros prohibidos. Por decreto del 10 de Octubre de 1663, la Sagrada Congregación del Índice prohibió, *donec corrigantur*, las *Meditationes de prima Philosophia*, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur. Prohibición que se repite el 22 de mayo de 1720, pero sin el lenitivo *donec corrigantur*: *Meditationes de prima philosophia*, in quibus adiectae sunt in hac ultima editione quaedam animadversiones ex variis doctissimisque authoribus collectae, cum authoris vita breviter ac concinne conscriptae. Y el 20 de noviembre de 1663 se prohibieron, *donec corrigantur*, todas las obras filosóficas: *Opera philosophica*.

¿Cómo puede haber nacido del cristianismo una doctrina prohibida por la Iglesia? Ciertamente que no se trata de una definición *ex cathedra*, y que a veces se ponen en el Índice ciertas obras por razones disciplinares; pero aquí parece que ha intervenido algo más que la mera disciplina, dada la reiteración y la gravedad de dichos decretos.

Pero veamos más de cerca y en su detalle la explicación orteguiana de ese origen cristiano de la subjetividad o de la modernidad cartesiana. No pudo venir de la mitología griega, que hace a Dios un parte del mundo corpóreo exterior —del cosmos—, ni tampoco del hebraísmo, por la misma razón. «Los dioses griegos —escribe Ortega— no son más que supremos poderes cósmicos, cimas de la realidad externa, sublimes potencias naturales. En una pirámide la cúspide domina toda la pirámide, pero a la vez *pertenece a ella*. Así, los dioses de la religión griega están sobre el mundo, pero *forman parte de él y son su fina flor*. El dios del río y del bosque, el dios cereal y el del rayo son la espuma divina de estas realidades *intramundanas*. *El mismo Dios hebreo anda con el rayo y el trueno*» (p. 184).

Según esto, el Dios del Antiguo Testamento —el Dios hebreo— es equiparable a los dioses de la religión griega y cae dentro de la misma categoría.

«Pero el Dios del cristianismo —prosigue Ortega— *no tiene que ver con el rayo, ni el río, ni el trigo, ni el trueno*» (ibid.). O sea, que el Dios del Nuevo Testamento —el cristianismo— no tiene nada que ver no sólo con los dioses de la religión griega, sino tampoco con el Dios hebreo, con el Dios del Antiguo Testamento. Enormidad mayúscula, que pone en contradicción ambos Testamentos, como si el Dios del uno y del otro fueran completamente distintos, sin tener nada que ver el uno con el otro.

Este Dios cristiano —agrega— «es un Dios de verdad trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo.

Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la *Encarnación*. «Que un Dios rigurosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un *momento* —y habite en nosotros— es la *máxima paradoja*» (ibid.).

La *máxima paradoja*. Lo más inverosímil o absurdo que se puede presentar con apariencias de verdad, si damos a esa palabra el sentido que tiene en el Diccionario de la Academia. Tan absurda, que nos vemos obligados a desasirnos de ella, en busca de otra opinión, si es que preferimos emplear la pala-

bra *paradoja* en el sentido en que la usa Ortega al hablar de la filosofía, a la que dice «antinatural y paradógica en su misma raíz. La *doxa* es la opinión espontánea y consuetudinaria; más aun, es la opinión natural. La filosofía se ve obligada a desasirse de ella, a ir tras ella o bajo ella en busca de otra opinión, de otra *doxa* más firme que la espontánea. Es, pues, *para-doxa*» (*Qué es filosofía*, p. 142-143).

En realidad, para el cristiano la Encarnación no es el misterio sumo, sino la Trinidad. Y el Verbo, al tomar nuestra naturaleza y encarnarse, no se inscribe en ella sólo *un momento*, como dice Ortega, sino para siempre, según enseña la fe católica. Jesucristo —decía el Apóstol— es un Sacerdote eterno, porque permanece para siempre, y siempre vive para interceder por los hombres (Heb. 7, 24-25). Es siempre el mismo: ayer y hoy y por todos los siglos (Heb. 13, 8). Por lo cual el Concilio de Calcedonia definió que la unión de las dos naturalezas en Cristo, divina y humana, que se hizo en la Encarnación, es irrompible e indisoluble: *ἀδιαίρετως, ἀχωριστως* (Denz. núm. 148). Y más claramente el Concilio XI de Toledo: *quas —naturas— ita in se una Christi persona univit, ut nec divinitas ab humanitate, nec humanitas a divinitate possit aliquando seiungi* (Denz. núm. 283).

Pero todavía es más grave lo que sigue: «*esto* —inscribirse en el mundo o encarnarse—, que lógicamente es un misterio en el cristianismo, *era la historia cotidiana para la mitología griega*. Los dioses olímpicos tomaban a toda hora cuerpo terrestre y a las veces, infrahumanos, eran cisne extremeclido sobre Leda o toro que corría con Europa al lomo» (p. 184). Según esto, la Encarnación —cristiana— por la cual un Dios rigurosamente incomunicable con el mundo se inscribe en él *un momento* —una sola vez y un solo momento—, *era la historia cotidiana* en la mitología griega. Se emparejan y equiparan ambas inscripciones o encarnaciones, con la sola diferencia de que la cristiana es de un Dios trascendente y extramundano, por una sola vez y un solo momento; mientras que la pagana y mitológica era de dioses inmanentes e intramundanos, muchas veces —a diario, a todas horas— y de modo más o menos permanente.

¿Qué idea del misterio de la Encarnación tenía Ortega? Causa verdadero asombro que se nos hayan citado estos pasajes como perfectamente ortodoxos.

Mas, volviendo a la explicación de la subjetividad por el cristianismo, continúa Ortega: «pero el Dios cristiano es trascendente, es *deus exsuperantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal. ¿Cómo es posible este trato? No sólo es *imposible* por medio o a través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, *todo lo de este mundo* es, por lo pronto, *estorbo* e interposición para el trato con Dios. *Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente, ya que, en efecto, frente a Dios es nada.* Y he aquí cómo, para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la divinidad, para salvarse, *va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto, es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser.* ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. *El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma...*

El alma es lo que verdaderamente es cuando ha quedado sin mundo, liberada de él: por tanto, cuando está *sola*. Y no hay otra forma de entrar en compañía con Dios que al través de la *soledad*, porque únicamente bajo la especie de *soledad* se encuentra el alma con su auténtico ser. Dios y, frente a él, el alma *solitaria*; no hay más realidad verdadera para el punto de vista cristiano, de la religión cristiana, no de la llamada *filosofía cristiana* (que es como veremos, una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo). No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma; y como el conocimiento es siempre para el cristianismo conocimiento de lo real, el conocimiento ejemplar será el de Dios y el alma. Así San Agustín: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*

No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda.

Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el

fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea. También para San Agustín el yo es en cuanto se sabe ser —su ser es su saberse—, y esa realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática realidad del cosmos y lo externo. *Noli foras ire, in teipsum redi: in interiori homine habitat veritas.* Aquí está también el hombre como absoluto interior, como intimidad. Y, como Descartes, en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios.

Es curioso que *todos los hombres religiosos* coinciden en hablarnos de lo que también Sta. Teresa llama el *fondo del alma*; y que sea justamente en ese *fondo del alma* donde, *sin salirse de ella*, encuentran a Dios. El Dios cristiano, *por lo visto*, es *trascendente al mundo*, pero *inmanente al fondo del alma*. ¿Hay alguna realidad bajo esta *polvorienta metáfora*? No interroguemos ahora lo que ahora no podemos contestar» (p. 184-186).

Lo primero que sorprende en este largo texto, es la afirmación de que el cristianismo exija para el trato con Dios no solamente la fuga del mundo exterior, sino también la negación y el aniquilamiento de todo lo cósmico y terreno, incluso del propio cuerpo, a fin de quedarse el alma sola y desnuda. ¿Por qué entonces se reía del P. Nieremberg, que repetía lo de la fuga y despegue de todo lo temporal y terreno, pero sin llegar a su negación y aniquilamiento?

No es el cristianismo el que exige semejante negación y aniquilamiento de todo lo criado, sino un cierto falso misticismo que bajo distintas formas vino a parar en los alumbrados y quietistas (cf. J. de Guibert, S. J. *Documenta Ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia*, núm. 455-468, 480, 486. Roma, 1931). No sólo las cosas exteriores, sino el mismo hombre y la misma alma son como nada frente a Dios (Psalm. 38, 6; Is. 40, 17). Y sin embargo, nada más frecuente en la Sagrada Escritura que la invitación a alabar y bendecir a Dios —que es tratar con él— considerando las obras de la creación y por medio de ellas. Baste recordar los Salmos 102, 20-22; 148, 1-14; y el canto Benedicite, Dan. 3, 57-88. Los grandes santos y contemplativos han sido siempre muy amantes de la creación y de sus bellezas, en las cuales veían cómo reflejadas la hermosura, las perfecciones y los beneficios de Dios. Sta. Teresa y San Juan

de la Cruz gustaban de las flores, y este último quedaba extasiado ante el azul cielo estrellado de Segovia y Andalucía, que le hablaba de Dios.

Lo que nos prohíbe el cristianismo es el apego del corazón a las cosas criadas, poniendo en ellas nuestro último fin, no el uso de las mismas, como medio para conservar y perfeccionar la vida en servicio de Dios, que para eso mismo las creó.

Nadie mejor que San Agustín ha expuesto esta finalidad y este servicio de las cosas exteriores, y nadie más hermosamente que él ha cantado las bellezas de la creación, especialmente en sus *Enarrationes* sobre los Salmos. No era el Aguila de Hipona un solipsista ni un idealista. Las palabras suyas que cita Ortega no tienen el sentido exclusivista que él les atribuye. La vida interior —no la disipada y frívola—, y la consideración de la propia alma como imagen y hechura de Dios, es decir, como la obra maestra de la creación, y sobre todo como hija de Dios por gracia y redimida del pecado: —he ahí el medio y el modo de tratar y de conversar con Dios. En el hombre, en la propia alma, coinciden y se condensan todas las perfecciones creadas de este mundo visible, naturales y sobrenaturales, y por eso en ella resplandece Dios más que en ninguna otra cosa, siendo, por tanto, el medio más profundo, más perfecto, más cierto y siempre más a nuestra disposición para encontrar y subir hasta Dios. Allí, en el fondo de su propia alma, percibe el hombre iluminado por la fe su grandeza y su miseria, frente a la inmensidad de la sabiduría y de la misericordia de Dios. *Noverim me, noverim Te, ut contemnem me et amem te.*

No llegó aquí Descartes, que no era un hombre espiritual ni un místico. La vuelta al interior que enseña el cristianismo y San Agustín con él, no es para que el hombre se instale en su propia alma y en su propio pensamiento, constituyéndolo en el eje sobre el que gire toda su vida y toda su filosofía, como hizo después Descartes, padre del idealismo moderno, sino para que trascienda a Dios a través de ella, y se establezca en él como en el centro del corazón y de todas las cosas: *quia fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Confesiones*, lib. I, cap. 1). El narcisismo filosófico cartesiano no tiene nada que ver con el cristianismo ni con San Agustín, sino que más bien es su antípoda. Las

Confesiones de este gran Santo y gran filósofo, en donde él revela con encantadora sinceridad los más íntimos repliegues de su alma, no tienen un solo punto de contacto con el espíritu y la mentalidad de Descartes. Sin exorbitar las cosas y caer en el extremismo cartesiano, conoció San Agustín el valor del pensamiento y de la misma duda para refutar el escepticismo (De Vera religione, cap. 39, núm. 73).

No basta citar unas frases sueltas de San Agustín para expresar su pensamiento integral. A continuación de las palabras citadas por Ortega: *noli foras exire, in teipsum redi, in interiori homine habitat Veritas*, añade el hiponense: *et si tuam mutabilem inveneris, transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad Veritatem?*» (ibid., número 72).

El mismo Ortega parece haberse dado cuenta de ello cuando dice que, junto a esos atisbos de modernidad, perdura en el hijo de Tagaste toda la antigua actitud mental —toda la antigüedad—. «Por eso su filosofía es caótica, por eso es un Padre de la Iglesia, pero no un clásico de la filosofía» (p. 186). Lo cual equivale a confesar que en los Padres de la Iglesia y en el cristianismo no está la raíz ni la causa del idealismo cartesiano. Sostener lo contrario, como hace Ortega, no es verdadera historia, sino confusión de las corrientes e ideologías más dispares. No es verdad «que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna *coinciden en toda su primera línea*» (p. 185).

Por otra parte, se sorprende Ortega de que todos los hombres religiosos —místicos— con Sta. Teresa encuentren a Dios en el fondo del alma y sin salir de ella. Y hace esta anotación: «el Dios cristiano, *por lo visto*, es trascendente al mundo, pero immanente al *fondo del alma*» (p. 186). Según la doctrina católica, Dios está en todas partes y en todas las cosas por presencia de inmensidad; pero de una manera especial, como dulce huésped del alma —*dulcis hospes animae*—, está como en su templo en las almas justas —en estado de gracia—, en las cuales inhabita o pone su morada, según enseña el mismo Jesucristo: si alguien me ama, guardará mis mandamientos, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y estableceremos en él

nuestra morada (Joan, 14, 23). Por eso los Santos —los verdaderos cristianos —encuentran a Dios en su propia alma como dulce huésped y amigo, con el cual tratan y conversan íntimamente. Ortega no admite ni cree nada de eso. Y por eso pregunta: «¿hay alguna realidad bajo esta *polvorienta* metáfora?» (p. 186). «Es curioso», es sorprendente para él, lo que es elemental para el fiel cristiano.

Pero Ortega tampoco admite el idealismo cartesiano, llegando a decir de la famosa fórmula cartesiana: *cogito ergo sum*, que es «un ovillo de contrasentidos» (Ob. cit., p. 206). Es más: lo impugna extensa y ácremente, y se ufana de haber superado la antigüedad y la modernidad con su nueva idea de la vida como realidad radical (p. 220-221). «Estamos, pues, lejos de Descartes» (*El hombre y la gente*, p. 71).

De donde resulta que el filósofo madrileño no admite ni el cristianismo ni el idealismo, es decir, ni el texto ni el contexto de lo citado contra nosotros por el anónimo de *Religión y Cultura*. Hace simple historia, pero plagada de errores e inexactitudes por lo que se refiere al cristianismo, y completamente inventada por su fantasía en cuanto a declararlo origen del idealismo cartesiano.

No se había podido escoger texto más inepto para criticarnos e impugnarnos. Porque u Ortega admite personalmente lo que ahí dice; o no lo admite, sino que lo refiere simplemente. Si lo segundo, su cita está fuera de la cuestión. Si lo primero, como todo ello está plagado de errores e inexactitudes contra la fe, resulta una confirmación y una agravación de nuestra censura, en lugar de ser una réplica.

Y en cuanto al otro texto de *El hombre y la gente* sobre la Soledad de Cristo y de la Virgen, no tiene nada que ver con lo que estamos tratando, ni tiene valor alguno contra lo que decíamos en nuestra obra. Primero, porque Ortega no creía en Jesucristo ni en la Stma. Virgen, puesto que se enfrenta con la fe católica y la rechaza en esa misma obra (p. 286-287), como observábamos anteriormente. Segundo, porque, aunque admita la historicidad meramente humana del Evangelio, que refiere el abandono —soledad— de Cristo y la soledad de su

Madre, y su existencia como meros personajes históricos, el hecho de su soledad no es traído por Ortega sino como un ejemplo ilustrativo de la *soledad radical*, en la que dice que consiste la vida humana (p. 69), de la cual estaba tratando en todo aquel apartado. Por eso recuerda a los monjes o solitarios, a la mónada de Leibniz, a la *saudade* de los portugueses, y, finalmente, al episodio de la Pasión de Cristo, en donde aparecen en dramática soledad, El, abandonado del Padre, y su Madre, sola, privada de su Hijo, que lo han muerto sus enemigos. Una soledad radical.

Que éste, y sólo éste, sea el sentido del texto que estamos comentando, y el propósito de Ortega al escribirlo, aparece claramente por sus palabras finales, que, teológicamente hablando, son inexactas, por no decir radicalmente falsas: «Cristo fué hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó sólo —*sabacthani*» (p. 73). En realidad, no fué hombre por eso, sino porque poseía un cuerpo y un alma racional: *perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens* (Símbolo «Quicumque», Denz. núm. 40). Y tampoco hubo la soledad absoluta, porque, al pronunciar aquellas palabras, su humanidad continuaba unida hipostáticamente al Verbo y éste al Padre, y seguía gozando en el fondo de su alma de la visión beatífica. La invocación del Padre, y el entregarle su espíritu al morir, poco después, indican claramente que la soledad de Cristo-Hombre respecto de Dios Padre no fué tan absoluta y radical como se imagina Ortega.

Decir que «lo más radicalmente humano es su radical soledad», es una frase orteguiana muy conforme con su idea del hombre y de la vida, pero muy disconforme con la verdad auténtica.

EL ESPIRITU

Decíamos en nuestra obra (p. 140, 428) que la ética orteguiana era una ética desespiritualizada, porque Ortega no admite que el hombre posea un alma espiritual, y es más que problemático que admita la existencia de algún espíritu en el mundo.

A propósito de lo cual objeta Lain: «en cuanto a la condición inmaterial del alma humana, ¿no bastaría a un buen conocedor de la doctrina tomista acerca del *motus instantaneus* (Summa, I, qq. 53 y 61), leer que para Ortega (Ob. C. II, 453) los fenómenos espirituales o mentales del hombre «no duran, no ocupan tiempo?» (p. 8-9).

Efectivamente, Ortega en el tomo II de *El Espectador* (1927) tiene un apartado donde habla de «Vitalidad, alma, espíritu», y allí se encuentran las palabras citadas por el Sr. Lain (en la tercera edición que usamos, 1954, p. 461-462).

Distingue el filósofo madrileño entre alma y espíritu. El alma es la «periferia animal de nuestra persona»; su «cima o su centro último y superior, lo más personal de la persona es el espíritu... Y llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista» (p. 461). El ejemplo más claro es el acto de voluntad: yo quiero; y luego el de entendimiento, el pensamiento. «Los fenómenos espirituales o mentales no duran; los anímicos ocupan tiempo. El entender que $2 + 2 = 4$ se realiza en un instante. Puede costarnos mucho tiempo llegar a entender algo; pero si lo entendemos —esto es, si lo pensamos—, lo pensamos en un instante. No cabe, en términos rigurosos, decir que estamos pensando algo más o menos tiempo. Por *estar pensando* significamos una serie sucesiva de muchos actos de pensar, cada uno de los cuales es un relámpago mental. Del mismo modo, se quiere o no de un golpe. La volición, que acaso tarda en formarse, es un rayo de actividad íntima que fulmina su decisión.

En cambio, todo lo que pertenece a la fauna del alma, dura y se alarga en el tiempo. Mientras pensar y querer son actos, por decirlo así, puntuales, los deseos y sentimientos son

líneas afluyentes: se *está triste*, se *está alegre* un rato, un día o toda la vida. Cuando se ama, el amor no es una serie de puntos discontinuos que se producen en nosotros, sino una corriente continua en que, sin interrupción, actúa el sentimiento. Bastaría esta diferencia para separar radicalmente nuestra vida intelectual y volitiva de la región del alma donde todo es flúido, manar prolongado, corriente atmosférica» (pág. 461-462).

No se puede decir que hemos escamoteado el texto ni el argumento, sino que más bien los hemos robustecido, dándoles toda su fuerza.

Pero la cuestión es saber qué valor tienen esas palabras orteguianas y si las ha mantenido siempre. La doctrina de la distinción entre alma y espíritu no es invención de Ortega, sino que data de muy antiguo. De mediados del siglo XII es un escrito de Algero de Clairvaux, *De Spiritu et anima*, que muchos atribuyeron nada menos que a San Agustín, siendo Santo Tomás uno de los primeros que descubrieron su verdadero autor. El mismo Santo Doctor admite esa distinción, pero no como dos entidades diferentes, sino como dos aspectos o funciones de una misma cosa. El alma, según él, es una y única en cada hombre: el alma racional. Pero se llama alma en cuanto que informa, anima y vivifica al cuerpo: en cambio, se llama espíritu en cuanto trasciende al cuerpo, y conserva su ser y obrar específicos independientes de él, pues ni debe su ser al cuerpo sino a Dios por creación, ni muere con el cuerpo (Cf. Quaest. disp. de Anima, aa. 2, 14). El alma humana, pues, tiene dos caras: una inferior, en cuanto alma, que mira hacia el cuerpo, a quien da la vida; y otra superior, en cuanto espíritu, que mira hacia Dios, de quien es imagen y semejanza (In Psalm. 10, ed piana, t. 13, fol. 12 ra.). Al alma en cuanto alma se atribuye todo lo vegetal y todo lo animal del hombre; mas en cuanto espíritu, se le atribuyen todo lo racional del mismo. Pero es la misma alma la que es esencialmente espiritual e inmortal.

Como se ve, la distinción es más neta, más clara, más profunda y más equilibrada en el Angélico que en Ortega. Porque éste, al negar obstinadamente que el hombre es un animal racional, negó equivalentemente que el alma humana sea ra-

cional: con lo cual arrancó de cuajo la raíz de su espiritualidad y de su inmortalidad. Podrán escribirse y aducirse frases sonoras, adornadas con todos los encajes metafóricos que se quiera, pero el hecho es ése: sin racionalidad no hay verdadera espiritualidad en el hombre; *sublatā causa, tollitur effectus*.

Sin embargo, en la valoración de ese texto no queremos proceder a priori, sino que vamos a ver si Ortega admitió en realidad algo verdaderamente espiritual en el hombre y en el alma humana.

Desde luego, la subitaneidad o instantaneidad de un acto o de un fenómeno no basta para llamarlo verdaderamente espiritual. El propio Ortega ha dejado escrito: «el placer sexual parece consistir en una *súbita descarga* de energía nerviosa; la fruición estética es una *súbita descarga* de emociones alusivas: análogamente es la filosofía como una *súbita descarga* de intelección» (*Meditaciones del Quijote*, I, 317-318). En este pasaje se equiparan el placer sexual, la fruición estética y el acto de filosofar. ¿Cree el Sr. Laín que el *placer sexual* es un acto o un fenómeno *espiritual*? Lo creían así ciertos quietistas, que llegaron a la enormidad de decir que en el placer del coito se verificaba la unión mística del alma con Dios.

Pero —se me replicará— ese texto es de trece años antes, de 1914. Muy bien. Mas en 1939 —doce años más tarde— volvía a escribir: «el *llamado espíritu* es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí misma, de sus propias infinitas posibilidades. ¡Es demasiado fácil *pensar*! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia... Sin las cosas que se ven y se tocan, el *presuntuoso espíritu* no sería más que *demencia*. *El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu*» (*Ensimismamiento y alteración*; V, 373).

«No me interesan ahora los angelitos, *ni siquiera eso que se ha llamado espíritu*, idea confusa cargada de mágicos reflejos» (ibid., p. 338).

Y en 1944 añadía: «¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?, preguntaba Schopenhauer malhumorado e insolente, pero *no sin sobrada razón*. Este *gran concepto utópico* pretendía oponerse al de naturaleza» (*Historia como sistema*; VI, 25). «La interpretación del hombre como *realidad espiritual* no pudo ser más

que violenta, arbitraria y fallida» (ibid., p. 26). «El espíritu, si algo en el mundo es...» (ibid., p. 30).

Frase esta última que repite casi a la letra en *El hombre y la gente* (1955). «Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo están colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales! Porque si las hay —hasta ahora en nuestro análisis no las hemos encontrado—, tendrán, ya veremos, que manifestarse por medio de cuerpos», como Dios en el cielo y el diablo en el infierno (p. 103). Y en todo lo anterior había estado hablando copiosamente del hombre y de la vida.

Salvo estas últimas palabras, que no estaban a nuestra disposición cuando escribíamos nuestro libro, las demás, de 1939 y de 1941, estaban allí citadas (p. 141), siendo sorprendente que el Sr. Lain nos cite en contra otras de 1927. ¿Por qué, pues, me echa en cara que en mis citas no tengo en cuenta la cronología de sus obras? Sin querer, se vienen a la pluma las citadas por el mismo Jesucristo: *medice, cura teipsum* (Luc. 4, 23).

Y no sale uno de su asombro cuando se lo ve citarnos, con toda la solemnidad que el caso requería, la doctrina tomista del *motus instantaneus* (*Summa*, I, qq. 53 y 61). Porque en esos lugares de la Suma teológica está hablando Sto. Tomás del movimiento local o de traslación de los ángeles. Ahora bien, ¿tiene que ver algo el movimiento local, aunque sea angélico, con el pensamiento?

Y lo más picante es que, según el Aquinate, ese movimiento de los ángeles no es instantáneo, sino temporal, aunque ese tiempo no sea precisamente de la misma índole que el del movimiento traslaticio de los cuerpos, pero sí análogo, como es análoga la localización de los ángeles y de los cuerpos (q. 52, 1c.).

Hubo ciertamente quienes dijeron que el movimiento local de los ángeles es instantáneo, como el autor del *Liber de Intelligentiis*, § 47, —escrito a lo que parece, hacia 1230— y San Alberto Magno (*Summa de creaturis*, I, P., tract. 4, q. 59; in I Sent. d. 37, aa. 23-24), a los cuales alude Santo Tomás (I, 53, 3) en la primera parte del artículo, en donde refiere su opinión

y los motivos de ella bajo la fórmula indeterminada de «*quidam dixerunt*», para refutarla y desecharla seguidamente: «*sed hoc non habet locum in proposito*». Y después de razonar esta negativa y de justificar su propio punto de vista, concluye: «*unde relinquatur quod motus angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus*». El movimiento local del ángel es siempre en el tiempo, que le es proporcional, a saber: continuo, si es continuo el movimiento; y discontinuo, si no lo es. Conclusión que repite en la Cuestión 61, a. 2 ad 2, en cuanto al fondo de la doctrina, o sea, de la *temporalidad* de los movimientos angélicos.

El Sr. Laín, por lo visto, ha leído solamente la primera parte de aquel artículo, tomando por doctrina del Santo la que él atribuye a otros, para refutarla seguidamente en la segunda parte. No cabía un *quid pro quo* más pintoresco y divertido.

Es más. En donde admite Santo Tomás la *instantaneidad* es en las simples *mutaciones* —no movimientos locales: cf. De Verit. 28, 1, 9— sustanciales y accidentales, esto es, de generación y de alteración de los mismos *cuerpos*. Lo cual, como es claro, debe entenderse de la misma esencia de dicha generación sustancial y alteración accidental, no de las disposiciones o preparaciones previas que naturalmente se requieren (I, 53, 3c). Y, a pesar de todo, esas mutaciones no son espirituales, ni cosa que se le parezca. No se podía recurrir a un lugar más inoportuno para lo que pretendía probar el señor Laín.

Pero es que tampoco es verdad más que a medias que el pensamiento no dura, sino que es instantáneo. Es instantánea la percepción de la verdad, cuando se nos presenta delante, como cuando percibimos que dos y dos son cuatro —para usar del ejemplo de Ortega—. Pero es falso afirmar, como él hace, que «no cabe en términos rigurosos, decir que estamos pensando algo más o menos tiempo. Por *estar pensando* significamos una serie sucesiva de muchos actos de pensar, cada uno de los cuales es un relámpago mental» (II, 461). Porque es un hecho de conciencia que prolongamos a veces largo rato el mismísimo acto de pensar o percibir la mismísima verdad. Esto pasa sobre

todo en las verdades hondas y difíciles, que nos ha costado prolongados esfuerzos encontrar. Una vez halladas, no se cansa la mente de mirarlas y contemplarlas, para saturarse plenamente de ellas. En la vida espiritual y contemplativa hace falta aspirar y tender a esa unidad de pensamiento amoroso no interrumpido ni inquieto, sino prolongado y saturante. Y el que en las ciencias filosóficas, sobre todo en la Metafísica, no ha llegado a continuar y prolongar largo rato el mismo acto de pensar y ver sobre un mismo objeto, será un saltamontes, pero no un filósofo de verdad.

10

ORTEGA Y SU VALORACION DEL CATOLICISMO

Nos acusa el Sr. Laín, de haber faltado a la objetividad y a «la más elemental justicia» respecto de Ortega. «¿Es objetivo —escribe— quien, para sentar una conclusión crítica y condenatoria de un autor, no ha tenido en cuenta todos los textos en que ese autor se refiere a la cuestión tratada? ¿Es objetivo quien, junto a las frases en que Ortega declara su personal apartamiento de la Iglesia —éstas, sí, cuidadosamente recopiladas—, no copia los párrafos que expresan su personal estimación del catolicismo? Por ejemplo, éste (III, 519 —en nuestra edición 523): se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fué en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España en forma ante la vida presente» (p. 10-11).

Perfectamente. A él, en su contexto, nos hemos referido expresamente (p. 436, nota 7): cosa —su contexto, que le da su verdadero sentido y alcance, como veremos luego— que no ha hecho el Sr. Laín. Pero ¿es que este señor, para sentar su conclusión crítica y condenatoria contra nosotros —falta de objetividad— ha tenido en cuenta *todos* los textos de Ortega referentes al asunto de que tratamos? ¿Los ha copiado, junto al único, truncado, que transcribe?

Desgraciadamente, no. Y va a resultar que quien carece de objetividad respecto de nosotros y del mismo Ortega —¡por

partida doble!— es el propio señor Laín. Lo sentimos en el alma. Pero he aquí las pruebas.

El texto de marras se encuentra en el artículo *La forma como método histórico*, escrito en 1927, a propósito del folleto de Rodolfo Bultmann, *Investigación de los Evangelios Sinópticos*. Ortega se entusiasma ante él. Dentro del campo conservador, pero rigurosamente histórico, no tiene parigual entre los protestantes ni entre los católicos (III, 521, 522, 524).

Y se lamenta amargamente de que en España no interesen ni se cultiven esos estudios: «¿Por qué en España no se habla de estos temas tan sugestivos y conmovedores? Apenas manuscrita la pregunta, advierto su ingenuidad. ¡Cualquiera diría que en España se habla de muchas cosas! Por desgracia, *el alma de España es todavía muy provincial*; el repertorio de asuntos que circulan por ella es reducido; el horizonte, de radio corto. Aun charlamos, como en las aldeas, del alcalde, del hijo del alcalde y de las poesías de su sobrino» (p. 521).

Queda, sin embargo, la esperanza de que cambiarán las cosas, a juzgar por los progresos realizados en lo que va de siglo respecto de la situación anterior.

«Pero volviendo al punto concreto de la historia del cristianismo, no es admisible que en nuestro país se desatienda tan por completo» (p. 521-522).

¿Quién tiene la culpa de ese atraso, de ese marasmo? No ciertamente la Iglesia misma. «Sería injusto culpar de esto, como de tantas otras cosas, a la Iglesia católica. El catolicismo no es opuesto a que se busque claridad científica sobre el origen de su doctrina y organización» (p. 522). Prueba de ello es que en otros países se cultivan y estudian esos problemas por católicos, que van en vanguardia.

La culpa, pues, la tiene el catolicismo español en cuanto *español*, no en cuanto catolicismo. «No se impute, pues, al catolicismo lo que es un defecto de curiosidad *espontáneamente ibérico*. En este ejemplo podemos ver con claridad que el *catolicismo español* está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español*» (p. 522).

Ese catolicismo *español* está plagado de protuberancias, de lacras y de rémoras exclusivamente españolas, que es urgente sanar y remediar. Para lo cual hace falta un núcleo de católicos entusiastas y decididos, que sirvan de fermento para

la transformación de España y de su cultura hasta ponerla a la altura de los tiempos presentes, como ocurrió en otros países. Pero desgraciadamente ese fermento no aparece por ninguna parte en la Iglesia oficial española. Y la gran mayoría de los católicos españoles —sobre todo mujeres, que se meten en lo que no les incumbe— vegetan en la rutina y en la intolerancia.

«Nunca he comprendido —son palabras de Ortega— cómo falta en España *un núcleo de católicos entusiastas resuelto a libertar al catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas* que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil.

Ese núcleo de católicos podía dar cima a una *doble y magnífica empresa*: la *depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España*. Pues tal y como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado con vicios españoles, y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo.

Como yo no creo que España pueda salir decisivamente al alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera *la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial*. Y el caso es que *el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras*.

Señor, ¿por que no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excuse de refinar su intelecto y su sensibilidad y *los convierta en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento racional?* (así se da el caso, verdaderamente grotesco, de que ciertas damas —atribuyéndose una representación de la Iglesia que está vedada a su sexo por San Pablo— intervienen en los asuntos más complicados, de los que no entienden una sola palabra)...

Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y *es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fué en otras horas*: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, *apto para poner a España 'en forma' ante la vida presente*. Dejen, pues, de ser al-

deanos y pónganse a trabajar en las cosas, y no a decir previamente si *fulano* es de la *derecha* o de la *izquierda* (cuando no usan de una triste frase tomada del lenguaje presidiario: *ése es de la otra cuerda*)» (p. 522-523).

Como se ve por la lectura de todo lo que precede, en las palabras de Ortega hay un poco de todo: de religión, de cultura y de política. España es inculta comparada con otras naciones. El alma española es todavía aldeana y provincial. De esa incultura y estrechez de horizontes se resiente su catolicismo, que no se ocupa de sus orígenes, ni de su historia, ni de refinar su intelecto, ni de enriquecerse con las gracias y destrezas actuales, sino que vegeta apático y anquilosado con toda clase de protuberancias, lacras, rémoras y estorbos que deforman su claro perfil. Catolicismo cerril, sobre todo en las mujeres, que se meten a gobernar la Iglesia, y de corte pueblerino, que todo se le va en pensar y decir si *fulano* es de la *derecha* o de la *izquierda*. Por eso resulta infecundo y estéril para la misma religión y para la patria. Y lo más deplorable es que esas taras afectan a la misma Iglesia oficial española. No son defectos de solos los fieles, sino también de la Jerarquía, que carece de fermento enérgico y transformador.

Pero el catolicismo en sí mismo no es inculto ni infecundo, sino que permite la búsqueda de sus orígenes y es hoy día, en donde quiera, una fuerza de vanguardia. Por eso hace falta entre nosotros un núcleo de católicos entusiastas y activos, que opere eficazmente en la depuración fecunda del catolicismo español y en la perfección de España.

El asunto es grave y urgente. «Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos *sientan el orgullo de su catolicismo* y sepan hacer de él lo que fué en otras horas: un *instrumento exquisito*, rico de todas las gracias y destrezas actuales, *apto para poner a España 'en forma' ante la vida presente*. Dejen, pues, de ser aldeanos y pónganse a trabajar en las cosas» (p. 523).

Todas esas palabras de Ortega han entusiasmado a un grupo de católicos intelectuales españoles, entre los cuales se cuenta el Sr. Laín. Las citan con delectación morosa en una carta

colectiva dirigida el 12 de mayo de 1953 al Sr. Ibáñez Martín, Presidente entonces del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, e inserta en «Arbor» 25 (1953), p. 422-443, y anotan que «*por desgracia, muchos de los defectos que señalaba (Ortega) existen hoy. Pero también existe ese núcleo de católicos entusiastas que deseaba*, y del que nosotros formamos una exigua y modestísima parte» (p. 443).

El Sr. Laín, pues, se consideraba *entonces* como uno de esos católicos entusiastas que deseaba Ortega; y parece ser que *también ahora*, a juzgar por la cita del mismo texto en su parte final. Nada tenemos que objetar. Está en su derecho. E incluso le agradecemos la sinceridad e ingenuidad de su testimonio.

Pero ¿qué «*personal estimación del catolicismo*» contienen las palabras de Ortega? Desde luego ninguna respecto del catolicismo *español*, tanto de los hombres como de las mujeres, y de los simples fieles como de los Obispos y clérigos —pues así interpreto benignamente su frase, *Iglesia oficial*, como si dijese, *el clero*, porque en España no hay *propiamente* tal Iglesia, que sólo se da en países protestantes—, sino un solemne desprecio. Catolicismo inculto, aldeano, insincero con frecuencia, lastrado con vicios españoles, afeado y deformado con multitud de lacras y protuberancias, sin vida, sin energía y sin fermento fecundante.

La catilinaria es injusta e infundada. Los que hemos vivido largos años fuera de España y que, por razón de nuestro ministerio, conocemos el catolicismo de esos países por dentro y por fuera, tenemos que afirmar con legítimo orgullo que el catolicismo español —la fe y la vida cristiana de los católicos españoles— es, en conjunto, más puro, más neto y más auténtico que el de otros países. ¿Que hay también defectos en nuestro catolicismo? No cabe duda. Pero los hay también, y más graves, en otras partes. Los ha habido siempre, y los habrá en donde quiera que haya hombres. ¿Es que acaso no tiene defectos el catolicismo de ese núcleo selecto y entusiasta que deseaba Ortega, y al cual pertenece el Sr. Laín? Es cuestión de recordar aquí el reto condenatorio de Jesús a los fariseos: quien no tenga defecto ni pecado alguno, que lance la primera piedra (Joan. 8, 7).

Ortega, que no era católico, no estimó ni valoró lo esencial

y principal del catolicismo español, que es la fe y la práctica de la religión cristiana. Los valores culturales y nacionales —patrióticos, políticos— son muy secundarios y accidentales en comparación de los religiosos y sobrenaturales. Ortega ha descrito y juzgado el catolicismo español por lo accidental y periférico, no por lo nuclear y sustancial; y, aun en aquello, ha exagerado y desorbitado las cosas, resultando una mala caricatura carnavalesca en lugar de un fiel retrato. ¿Qué filosofía ni qué valoración es ésa?

Pero es que nuestro filósofo, al dividir a los católicos españoles en dos clases diferentes: unos —de deseo— nucleares y entusiastas, y otros —de hecho— apáticos y del montón, no remedia nada, sino que incide *ipso facto* en añorar un catolicismo español tan aldeano o más que el que estaba ridiculizado. Porque tan pueblerino o más es ocuparse en dictaminar que fulano es un católico nuclear y entusiasta o apático y anquilosado, como decir que Zutano es de la derecha o de la izquierda. Pueblerismo, que afecta principalmente a los sedicentes miembros activos del núcleo de católicos entusiastas, tan deseado por Ortega.

Por lo demás, la clasificación de derecha e izquierda, no sólo en sentido político, sino también religioso y cristiano, no es de acuñamiento ni de uso exclusivo del catolicismo español. Se emplea también con bastante generalidad en otros países.

Francamente, yo no creo que sea un catolicismo ejemplar —español o no español— el de los que se dedican a sacar faltas y a murmurar de sus hermanos en religión, clérigos o seglares, para quitarles las manchas y depurarlos, a la vez que subrayan y ensalzan las cualidades de los no católicos o de los que practican otra religión. El episcopado francés ha deplorado y reprochado recientemente esa falta de sentido cristiano, que ha cundido entre ciertos católicos más o menos cultos e intelectuales de su país. (J. Lefèbvre, Arzobispo de Bourges, Rapport doctrinal présenté le 30 avril 1957 à l'Assemblée plénière del Episcopat français, p. 47-48, Paris, 1957).

Con lo cual dicho está que la estimación orteguiana del catolicismo en cuanto tal, ya sea en el orden de la cultura, ya en el político o patriótico, no es de grandes quilates, porque no es de lo específico suyo.

Pero hay que reconocérsela y agradecerérsela en lo que vale,

no obstante su mal gusto y su injusticia en enfrentar el catolicismo español con el catolicismo universal.

No creo pecar de malicioso ni de interpretar las palabras de Ortega en sentido peyorativo, como me echa en cara el Sr. Lain (p. 10), si decimos que el artículo de que estamos hablando da la sensación de tendencioso, porque la reseña y el análisis del folleto de Bultmann no justificaba esa larga digresión sobre el catolicismo español; y las frases laudatorias al catolicismo universal parecen haber sido escritas para que resaltase más claro el retrato desfavorable del catolicismo español.

Deseos parecidos había manifestado ya respecto de la misma Iglesia universal en 1908, cuando los modernistas pretendían ser un núcleo entusiasta y un enérgico fermento renovador del catolicismo, para ponerlo a la altura de los tiempos. «Una Iglesia Católica, amplia y saludable, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería *la más potente institución de cultura*: esta Iglesia sería la *gran máquina de educación del género humano*. Por eso, todo intento que fomente la venida de esa Iglesia parecerá simpático, tendrá derecho a que le ofrezcamos el rescoldo caliente de *nuestros deseos y esperanzas*» (Sobre el «Santo», de Fogazzo, I, 432).

Pero esa Iglesia universal, tal como de hecho se encuentra en el catolicismo —agregaba en 1910—, es antisocial, particularista y disociadora (La pedagogía social como programa político, I, 519).

El paralelismo y parecido —no digo identidad— de una y otra serie de textos, salta a la vista. ¿Es que todavía en 1927 se conservaba en el pecho de Ortega algo del «rescoldo caliente de los deseos y esperanzas» de 1908?

Mas sea de esto lo que fuere, lo cierto es que en 1931 se sumaba a los perseguidores de la Iglesia en España, proponiendo, por contera, una táctica menos violenta, pero más refinada y eficaz para dominarla, someterla y destruirla (Rectificación de la República. Discurso pronunciado el 6 de diciembre de 1931, en el Cine de la Opera, de Madrid. Obras, ed. de 1932, p. 1371-1372). ¿A qué queda reducida su *personal* estimación del catolicismo? ¿Ha sido *objetivo* el Sr. Lain, al omitir cuidadosamente ese testimonio?

Y no se diga que dicho discurso no ha sido recogido por Ortega en la última edición de sus Obras Completas. Porque lo fué en la primera, de 1932. Y en ambas se han recogido los escritos virulentos contra la Iglesia católica poco ha citados (Sobre el «Santo», de Fogazzaro; Pedagogía social como programa político).

Ortega conoce poco y mal la entraña del catolicismo. No tiene idea de lo que es la teología católica. Al mostrar sus simpatías y sus preferencias por la «teología dialéctica» del protestante Barth, muestra que desconoce el verdadero espíritu y la verdadera naturaleza de la teología católica. Esta no es antropocéntrica, como piensa Ortega, sino teocéntrica por definición. Su objeto propio es Dios bajo la razón formal de Dios, tal como El mismo se revela en la Escritura y en la tradición. Es una irradiación, una participación, un calco de la ciencia misma de Dios (cf. Suma teol., I, 1, 3, 7). Su oficio y finalidad propia no es adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, sino al revés, servirse de la razón filosófica como de *instrumento* para mejor penetrar la verdad revelada. Lo que ha hecho Barth —aparte de algunos aciertos de detalle y muy accidentales— es exorbitar las cosas y echar por la borda el mejor *servidor* de la teología: la razón ilustrada y dirigida por la fe, que no es lo mismo que la razón filosófica a secas, como dice Ortega.

Causan grima la petulancia y desconocimiento de lo más elemental de la teología católica, que revelan estas líneas de 1929: «no puede sorprendernos —una vez que hemos atisbado esta tendencia del nuevo pensamiento (de rebeldía contra lo tradicional, especialmente contra los principios de la lógica)— la aparición reciente de una teología que se rebela contra la jurisdicción filosófica. Porque *hasta la fecha fué la teología un afán de adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, un intento de hacer para ésta admisible la sinrazón del misterio.*

Mas la nueva «teología dialéctica» rompe radicalmente con tan añejo uso y declara el saber de Dios independiente y «totalmente» soberano. Invierte así la actitud del teólogo, *cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus nor-*

mas científicas la verdad revelada; por tanto, hablar sobre Dios desde el hombre. Esto daba una teología antropocéntrica.

Pero Barth y sus colegas vuelven al revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intrahumana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación. El teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana, y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica.

La modificación es tanto más notable cuanto que se ha producido *en medio del protestantismo*, donde la humanización de la teología, *su entrega a la filosofía*, había avanzado mucho más que en el campo católico» (*Qué es filosofía*, p. 66-67).

Los protestantes de los primeros tiempos, comenzando por Lutero, acusaban a la teología católica de profanar y paganizar la verdad revelada, atándola al carro del peripato. Acusación que se prolongó más o menos hasta las últimas décadas del siglo XVIII. Uno de los más virulentos acusadores fué el historiador de la Filosofía Jacobo Brucker. Barth es un teólogo protestante conservador más bien que rebelde a la idea protestante tradicional. Su reacción es propiamente contra la teología racionalista del protestantismo moderno.

Por lo demás, hay censuras orteguianas del catolicismo español que le honran. La modernidad, la subjetividad, el idealismo, tal como ha cundido en la filosofía postcartesiana, no encaja en los pueblos mediterráneos, y mucho menos en el español, que no «han sido nunca plenamente modernos... Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe esperar» (*Qué es filosofía*, p. 161). «No hay otro modo para ser más moderno que haberlo sido profundamente. Por eso *los seminarios eclesiásticos españoles no han conseguido superar las ideas modernas, porque no han querido realmente aceptarlas, sino que tozudamente se las han dejado fuera, para siempre, sin digerir ni asimilar*» (p. 162).

No han sido ni querido ser idealistas ni cartesianos. ¡A mucha honra! Por más que Ortega haya dicho que *esa mo-*

dernidad es de origen cristiano (p. 184, 185). Pero ya vimos anteriormente que eso no tiene fundamento. Ni bastan unos atisbos del *cogito* en San Agustín para hacerlo hijo del cristianismo; porque éste, con ser lo que era, no es el catolicismo. Y no deja de ser picante que esa «idea de la subjetividad, principio básico de toda la Edad moderna», sea tan difícil de captar y comprender —«y no por casualidad»— a los «pueblos mediterráneos», «mientras que a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio» (p. 161), cuando los inventores y descubridores fueron precisamente *mediterráneos*: Descartes desde luego, y San Agustín —si es que éste fué en realidad un precursor del idealista francés—.

11

ORTEGA Y EL MODERNISMO

¿Fué modernista Ortega, o, por lo menos, simpatizante con el modernismo? Un texto explícito, citado por nosotros (p. 152), no deja lugar a dudas: «todo intento que fomente la venida de esa Iglesia (de los modernistas) parecerá *simpático*, tendrá derecho a que le ofrezcamos *el rescoldo caliente de nuestros deseos y esperanzas*» (Sobrè el «Santo», de Fogazzaro, I, 431).

Era, pues, entusiasta simpatizante del modernismo en 1908, cuando éste estaba en todo su apogeo. Lo reconoce así Julián Marías (*Ortega y tres antípodas*, p. 171, Buenos Aires, 1950), aunque trate de amortiguarlo algún tanto.

Pero ¿y después? El Sr. Laín cree que Ortega cambió, y nos cita en su apoyo este texto de Ortega, ya aducido por el Sr. Marías (p. 173, 174) más íntegramente y con el mismo propósito: «hombres como Scheler, Guardini, Przywara, se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático («modernismo»), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos».

Y a continuación anota: «la apostilla viene prestamente a

la pluma. Frente a este Ortega de 1927, ¿queda bien justificada la calificación de «modernista» —o «filomodernista»— con que el P. Ramirez tan resueltamente le cataloga, apoyado en textos orteguianos de 1908?» (p. 11).

Conocíamos esas palabras. Pero ¿qué valor tienen? ¿Importan una auténtica retractación de Ortega?

Como siempre, su verdadero sentido y alcance hay que buscarlo en su contexto. Es éste *Un Diálogo* en que censura y pone en solfa la crítica literaria católica hecha por Henri Massis en sus *Rleflexiones sobre la novela*. El escritor francés, como otros católicos compatriotas suyos, pertenece a la raza de esos católicos anticuados e intransigentes que atacan, insultan y enconan, pero no meditan ni investigan. «Parecen más bien gente política que católica. Usan del catolicismo como de una «maza», y encubren con él su apetito de mando».

«En general, los libros que producen ahora los católicos militantes de Francia —me refiero a los de tema filosófico o próximo a la filosofía— nos dan con frecuencia motivo para maravillarnos. Sus frases pueden repartirse en dos especies: unas en que se insulta a todo lo que no es el catolicismo tradicional, y otras en que se afirma vehementemente la superioridad del catolicismo tradicional. Afirmaciones y negaciones. Golpes. Boxeo. Nunca se plantea serenamente un problema y se intenta su solución. Nunca se repiensa con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual, o bien con ánimo de mostrar concretamente su fertilidad en tal o cual cuestión. Semejante catolicismo es un comodín que justifica la ignavia» (Ob. Comp. III, 564-565).

Se ve por esta descripción que, según Ortega, el catolicismo francés, aún el de la clase selecta, como es la de los escritores militantes, tiene por lo menos tantas protuberancias, lacras y defectos como el catolicismo español, de que hablaba en otra ocasión (*La forma como método histórico*, III, 522-523). ¿Por qué, pues, decía allí que esas taras eran exclusivas del catolicismo ibérico?

Muy otro es el catolicismo alemán. «Contrasta superlativamente con la egregia labor que durante estos mismos años están haciendo los católicos alemanes. Hombres como Scheler,

Guardini, Przywara, se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. *No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático («modernismo»), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas.* De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos. Una obra así es propia de auténticos pensadores» (p. 565).

¿Significan las palabras subrayadas por nosotros una verdadera *rectificación* de Ortega respecto de su antigua simpatía calurosa hacia los modernistas? La alabanza a ciertos católicos que tratan «de renovar el camino entre la mente y los dogmas, sin pérdida del tesoro tradicional», no implica de suyo la desaprobación de otros —los modernistas— que pretendían renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático. Caben muy bien las dos cosas juntas en la mente de Ortega, como cabían la *estimación* del catolicismo en sí y el *desprecio* del catolicismo español. Tanto más cuanto que el «rescoldo caliente» de su simpatía por los modernistas está recogido y conservado —dato significativo— en todas las ediciones de sus Obras Completas.

Pero sobre todo, porque este «Diálogo» orteguiano es un diálogo polémico e intencionado contra el catolicismo de Henri Massis y de otros «católicos militantes» franceses, en donde les echa en cara su inferioridad respecto del catolicismo alemán. Y naturalmente, la renovación del camino entre la mente y los dogmas llevada a cabo por esos católicos alemanes no podía presentarse como de tipo modernista, sino distinto de él y dentro de la ortodoxia católica, so pena de ser un argumento al revés. Tenían, pues, que presentarse esos católicos alemanes, ante el integrismo y el cerrilismo de los católicos franceses, no como modernistas o tocados de modernismo, sino como netamente ortodoxos. Nada más significan las palabras de Ortega, y nada menos tampoco.

¿Era del tipo de estos tres alemanes que cita Ortega el núcleo de católicos españoles entusiastas que él deseaba para la «depuración fecunda» de nuestro catolicismo, y al que dice pertenecer el Sr. Lain con unos cuantos amigos? Parece ser así, dado el estrecho paralelismo de ambos escritos y la proximidad de sus fechas: los dos, del 1927.

Sea de ello lo que fuere, yo no desearía al Sr. Laín, ni a ninguno de sus amigos, la suerte ni el final del primero y principal de ese grupo de alemanes, Max Scheler, que acabó sus días fuera del catolicismo.

A Ortega le parece absurdo hablar de crítica literaria católica, de arte, de estética, de filosofía cristianas. Encuentra todo ese parecido a «cuadrado redondo», «justicia verde» o «hipotenusa sulfúrica» (p. 563, 565).

Muy bien. Entonces, ¿por qué habla él de catolicismo «español», de catolicismo «francés» y de catolicismo «alemán»? Tan absurdo e inexistente será lo uno como lo otro (p. 564).

En este mismo «Diálogo» reconoce Ortega —que habla bajo el interlocutor opuesto a esos católicos ranceses— el dicho de su contrincante, de que «vivimos en una *espléndida confusión*. Pero —añade— ¡qué le vamos a hacer! Dios impone a la historia épocas que parecen claras y épocas que parecen confusas. Nuestro deber es aceptar la hora a que hemos sido citados en el planeta, y *si es de confusión, confundirnos denodadamente, sin ahorrar esfuerzo, la pupila alerta y el corazón lo más poroso posible*. Lo otro es ilusorio, en ciencia como en arte... Lo reconozco resueltamente (*que el pensamiento europeo vive hoy en confusión*), y, además, *resueltamente lo aplaudo*» (p. 566-567).

Realmente, tanto en este *Diálogo*, como en el otro artículo de que venimos hablando —*La forma como método histórico*— abundan las confusiones de todo género. Hemos subrayado algunas, entre las cuales está la referente a la llamada *estimación* orteguiana del catolicismo, a la supuesta *rectificación* de su cálida simpatía por los modernistas, y a sus deseos de que se forme en España un *núcleo* de católicos entusiastas a la altura de los tiempos, que depure el catolicismo español y lo libere de sus protuberancias, lacras y demás defectos.

Al aplaudir con Ortega esas confusiones y al declararse miembros activos de ese núcleo de católicos entusiastas a la *orteguiana*, el Sr. Laín y sus amigos se han *babelizado* denodadamente. ¡Allá ellos! Yo no les puedo seguir por ese camino. ¡Pero que no nos digan que es ése el camino recto y limpio!

Lo cual no impide que reconozcamos lealmente —como dice

el Sr. Laín— que las expresiones orteguianas contra el catolicismo o la fe católica, «son más frecuentes en los escritos de la mocedad que en los de la madurez». Es lo natural.

12

ORTEGA Y LA FILOSOFIA CRISTIANA

En nuestra obra (p. 149-150) recogimos el juicio desfavorable de Ortega sobre la filosofía cristiana, particularmente la albertino-tomista, tanto como filosofía como cristiana. «Cuan-to se ha llamado filosofía cristiana, ha sido más bien la *trai-ción intelectual a la auténtica intuición del cristianismo*» (*En torno a Galileo*, V, 126). San Alberto Magno y Sto. Tomás aplastaron una posible filosofía cristiana de inspiración gótico-evangélica, representada por San Agustín, los Victorinos, Duns Escoto, Eckart y Nicolás Cusano, sustituyéndola por la tiranía de un aristotelismo deformante. Y como la Iglesia católica se halla instalada y tal vez enquistada en esa filosofía albertino tomista que llaman cristiana, sin haberse dado perfecta cuenta de lo que esto significa, resulta semejante hecho «*un acto más en la tragedia del cristianismo*, un extraño *quid pro quo* como otros que *tristemente* registra la historia» (ob. cit. p. 92).

Todo esto y otras cosas más decía en 1933. Lo había expresado en términos no menos cáusticos y despectivos en escritos anteriores. Véanse algunos botones de muestra. En 1927 escribía: «*tomismo*, clasicismo y demás específicos me parecen cosas que inventan los hombres para no trabajar. Apartémonos cortesmente, pero un poco aburridos, de las personas que nos las proponen con gesto farmacéutico. El deber del hombre no es poseer, sea como sea, soluciones, sino aceptar, sea como sea, los problemas» (*Un diálogo*, III, 566).

Y en 1929 añadía: «la llamada filosofía cristiana..., es una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo» (*Qué es filosofía*, p. 185). «La idea de conciencia, que aflora en San Agustín, va madurando durante toda la Edad Media, dentro de ese escolasticismo que se ha despreciado tanto porque no se lo ha estudiado nada, y ni siquiera en forma debida por los escolásticos supervivientes.

Se puede reconstruir perfectamente la cadena de transmisión desde San Agustín hasta Descartes, pasando por San Bernardo de Claraval, por los Victorinos, San Buenaventura y los franciscanos Duns Scoto, Occam y Nicolás de Autrecourt. En este camino la idea de la conciencia no ha tenido más que un tropiezo: *Sto. Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano, para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiendo de nuevo la original inspiración del cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo*» (p. 187).

Esa llamada filosofía cristiana o escolástica es una filosofía verbalista, y los manuales o compendios que la transmiten no son otra cosa que *«remediavagos de seminario, que presenta disecada y estólida la prodigiosa filosofía antigua»* (p. 198).

Hay en estas palabras de Ortega toda una serie de errores y de inexactitudes, que sería prolijo subrayar. Me limitaré a unos pocos.

El primero es decir que «la llamada filosofía cristiana es una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo», «la traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo».

Afirmación falsa a todas luces e incompatible con el magisterio ordinario de la Iglesia. León XIII publicó en 4 de agosto de 1879 la célebre Encíclica *«Aeterni Patris»*, de *philosophia christiana ad mentem S. Thomae Aquinatis in scholis catholicis instauranda*, para la defensa de la fe y para el saneamiento de la razón. Y en todo su largo y glorioso pontificado insistió incansablemente una y otra vez en esa misma idea, llegando a decir que Sto. Tomás elevó la filosofía a una altura difícilmente superable y que la fe católica apenas puede encontrar una mayor ayuda que la prestada por esa filosofía (ed. Ramírez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, p. 203, Salamanca, 1952).

La misma línea de conducta han seguido sus sucesores. San Pío X ordena y manda que dicha filosofía se estudie en los Centros eclesiásticos como fundamento de las ciencias sagradas. Y advierte grave y repetidamente que es sumamente peligroso apartarse de sus principios metafísicos (Enc. «Pascendi», Acta, ed. Bonne Presse, III, 160; Motu proprio «Sacrorum Antistitum», AAS. 2 (1910), 657; Motu proprio «Doctoris Angelici», AAS. 6 (1914), 7. Benedicto XV la llama filosofía según Cristo —*philosophia secundum Christum*— (Motu proprio «Sacrae Theologiae»,

de 3 de diciembre de 1914, AAS. 7 (1914) 7), promulga el Código de Derecho canónico, en donde se establece que los estudios de la filosofía en la Iglesia universal se hagan según los principios, el método y la doctrina del Angélico (can. 1366, § 2), y declara, por tanto, que la Iglesia ha hecho suya su filosofía (Enc. «Fausto appetente», de 29 de junio de 1921, AAS. 13 (1921) 332). Palabras que repite Pío XI en su Encíclica «Studiorum duces», de 28 de junio de 1923 (AAS. 15 (1923) 314): el cual llega a decir que su filosofía es una especie de Evangelio natural —un certo Vangelo naturale— (Alocución a los estudiantes universitarios, en febrero de 1927, citada por M. Cordovani, San Tommaso nella parola di Pio XI, «Angelicum», 6 (1929) 10), y en su Constitución Apostólica «Deus scientiarum dominus», de 24 de mayo de 1931, ordena que en las Facultades Pontificias se examinen y juzguen los demás sistemas filosóficos según ella (AAS. 23 (1931) 253). Y Pío XII, en su Encíclica *Humani generis*, de 12 de agosto de 1950, deplora amargamente «el desprecio que algunos tienen de la filosofía perenne y cristiana, como si fuese una cosa ya pasada de moda, al mismo tiempo que ponderan y ensalzan las filosofías modernas que niegan todo valor a la metafísica, especialmente el de sus primeros principios. Cosa inadmisible; porque no está permitido desechar esa filosofía recibida y aprobada por la Iglesia, ni contaminarla con otras filosofías falsas, ni considerarla como un monumento anticuado, aunque grandioso para su tiempo. La filosofía cristiana, particularmente en cuanto a sus primeros principios y fundamentales asertos, no sólo tiene un valor racional, sino también de orden superior, es decir, el refrendo y aprobación del magisterio de la Iglesia: *altioris etiam ordinis auctoritatem habet*, quia ipsum *Magisterium Ecclesiae*, eius principia ac praecipua asserta a viris magni ingenii patefacta ac definitiva, *ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit*» (AAS. 42 (1950) 471-473).

¿Cómo puede tolerarse, *en católico*, que los mismos Papas manden y empujen insistentemente a la traición del cristianismo y que le hagan arrastrar desde hace siglos una triste y estéril cadena con que la han aherrojado? No ya los filósofos cristianos, sino los Papas y la Iglesia misma serían diametralmente opuestos a la auténtica intuición del cristianismo, a la cual habrían traicionado deliberada y obstinadamente. Propo-

sición heretical, o, por lo menos, de un sabor a herejía muy pronunciado.

Pero oigamos al mismo Ortega, que nos habla de una doble tragedia y traición a la auténtica intuición e inspiración cristiana: una, en sus mismos comienzos, que la ataca en su médula y raíz misma; otra, en el siglo XIII, con la mal llamada filosofía cristiana albertino-tomista de sabor más o menos aristotélico. Doble helenización o falsificación del auténtico espíritu cristiano.

Cuando irrumpió en la Europa cristiana del siglo XIII el torrente de un nuevo saber helénico-arábigo, cuyo hontanar inquietante era Aristóteles, «el cristianismo se encuentra entonces con este dilema: o dar la batalla a la ciencia con el intelecto religioso, o integrar la fe con la ciencia aristotélica; o aniquilar al enemigo, o tragárselo. Lo primero era imposible: el intelecto cristiano no había podido hacerse por sí mismo lo bastante vigoroso para poder luchar con la maravilla de la mejor inteligencia de Grecia.

Sólo cabía la segunda solución: *Alberto Magno y Sto. Tomás adaptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna. Nace en medio de la cultura grecorromana, y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños.*

No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquélla no tiene más remedio que adaptarse a ésta, adaptarse desde su raíz misma. El cristianismo ha tenido en este orden *un destino trágico*. No ha podido hablar nunca su idioma: en su teología —su hablar de Dios— el *theós* es *cristiano* y el *logos* predominantemente de Grecia. Y mirando las cosas con un poco de rigor, se advierte que el *logos griego traiciona constante e inevitablemente la intuición cristiana.*

Para no citar sino lo más reciente, vea quien se interese en el tema el libro que hace unas semanas ha publicado Jean Guitton con el título, *El tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín*. El griego es ciego para el transmundo, para lo sobrenatural: el *cristiano*, por su parte, es ciego para el intramundo, para la naturaleza. Y el *cristiano tiene que hacerse explicar lo que él ve, pero no puede decir, por el griego que*

está ciego para lo que ve el cristiano. Casi, casi es el famoso diálogo en que el ciego pregunta al tullido: ¿cómo anda usted, buen hombre? Y el tullido responde: ¡como usted ve, amigo!

En estos últimos años comenzamos a descubrir con precisión esta *tragedia permanente del cristianismo*, a la cual debe tal vez su triunfo material, pero que *ha impedido y trabado siempre el espontáneo desarrollo de su inspiración*.

Sin Cruzadas, *sin Aristóteles*, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo rigor una filosofía cristiana en el sentido riguroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana, imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la **deformación aristotélica**. A esa deformación es a la que el señor Gilson, en libro también reciente, titulado *L'Esprit de la philosophie médiévale*, llama precisamente *filosofía cristiana*.

La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano.

Que ahora se celebre a Alberto Magno como instaurador de la filosofía cristiana, pudiera acaso juzgarse como un acto más en la *tragedia del cristianismo*, un extraño *quid pro quo* como otros que tristemente registra la historia» (*En torno a Galileo*, V, 91-92).

¿Tendremos, pues, un cristianismo transformado y falsificado? ¿Será la Iglesia católica una traición y deformación del auténtico espíritu cristiano? Es lo que pensaban los modernistas, con los cuales simpatizó Ortega en 1908, y parece que sigue simpatizando ahora, en 1933.

Otro fallo de bulto es echar en cara a los escolásticos su desconocimiento de la misma escolástica, añadiendo a continuación los jalones principales de una auténtica filosofía cristiana de la conciencia o subjetividad desde San Agustín hasta Descartes: «San Bernardo de Claraval, los Victorinos, San Buenaventura y los franciscanos Duns Scoto, Occam y Nicolás de Autricourt» (*Qué es filosofía*, p. 187).

Este último no era franciscano, sino del clero secular, prebendado y después Deán de la Catedral de Metz. Y no sola-

mente no perteneció a la Orden seráfica, sino que anduvo en guerra con ella, contra el franciscano Bernardo de Arezzo. Pero lo más picante es que, por sus teorías extremistas y radicales, se le procesó por Clemente VI y se le condenó en 1346 por el tribunal presidido al efecto por el Cardenal Guillermo Curti a quemar sus escritos y a retractar 53 proposiciones como erróneas, falsas, dudosas, presuntuosas y sospechosas —cosa que hizo el 25 de noviembre de 1347—, además de ser destituido de su cátedra parisiense. Un hombre así, ¿puede ser llamado filósofo cristiano auténtico y ejemplar?

Lo mismo cabe decir en su género de Eckhart, del cual fueron condenadas veintiséis proposiciones por Juan XXII en 27 de marzo de 1329, ya retractadas en vida por él. A no haber tenido estas peripecias, es casi seguro que no le hubieran dado algunos tanta importancia.

Y en cuanto al aristotelismo cerrado de San Alberto y de Sto. Tomás, es cosa hoy fuera de duda que no responde a la realidad. De San Alberto Magno es la frase célebre de que en una filosofía perfecta deben integrarse el aristotelismo y el platonismo: «scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis» (Metaph., lib. 1, tract. 5, cap. 15, ed. A. Borgnet, t. VI, p. 113a).

El mismo Aristóteles, según los más recientes estudios, no fué tan antiplatónico como se había supuesto. Conserva de Platón tanto o más como lo que rechaza, aunque animado por un método distinto de investigación.

Y los estudios críticos sobre Santo Tomás han demostrado la gran parte de neoplatonismo cristiano de tipo agustiniano y dionisiano que en él subsisten, perfectamente asimilados. El Angélico busca la verdad en donde quiera que se encuentre, sin atarse a nadie con exclusión de los demás. Con una modestia ejemplar, que le hace ocultarse bajo los textos y las palabras de Aristóteles, de San Agustín, de Dionisio, de Avicena y de Averroes, tiene una inspiración y un pensamiento sumamente personales, que no aparecen a primera vista. Pocos hombres conoce la historia tan personales y originales como el Aquinate. Su filosofía no es un comentario de comentarios, como alguien ha dicho con ignara petulancia, sino muy propia y personal e irreductible a las categorías de aristotelismo, de platonismo o de cualquier otro sistema hasta entonces apare-

cido. Muy poco ha estudiado y conocido esos sistemas quien no vea la enorme diferencia que los separa del tomismo auténtico.

Hace ya casi un siglo que Zeferino González estampó estas palabras: «creen algunos que esta filosofía —la de Santo Tomás— no es otra cosa que la filosofía de Aristóteles, y no faltan escritores acostumbrados a reducir y clasificar los sistemas filosóficos de la misma manera que pudieran hacerlo con los objetos de un gabinete de Historia Natural, los cuales, juzgando sólo de ella por ciertas apariencias o formas exteriores, *la suponen identificada con la filosofía aristotélica. Esto es un error, y error muy grave.*

Sólo en la parte relativa a la física puede decirse que existe verdadera afinidad entre la filosofía de Santo Tomás y la de Aristóteles. Por lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, o sea, a la Ontología, Cosmología, teodicea, psicología, ideología, ciencias morales y políticas, *la filosofía de Santo Tomás es en el fondo tan platónica como aristotélica, y al propio tiempo no es la una ni la otra*: la filosofía de Santo Tomás es la filosofía cristiana fundada por Clemente Alejandrino y San Atanasio, y desarrollada por San Agustín, cultivada por San Anselmo y San Buenaventura [y] llevada a su perfección y desarrollo de una manera sistemática y completa por el mismo Santo Tomás» (*Estudio sobre la filosofía de Santo Tomás*, Introducción, t. I, p. XVIII-XIX. Manila, 1862).

El nervio, el espíritu, la inspiración de la filosofía y de la teología del Aquinate son tan cristianos como los de San Agustín y de los Victorinos. Varía solamente la técnica, que es más humana, rigurosa y científica en Santo Tomás.

El aristotelismo cerrado y anquilosado de la Escolástica —particularmente del verdadero tomismo— es un tópico hace tiempo mandado retirar. El famoso libro de Salvatore Talamo, *L'Aristotelismo della Scolastica* (tercera edición, Siena, 1881), conserva todavía todo su valor. Sus conclusiones han sido confirmadas y ampliadas por estudios posteriores hasta nuestros días. ¿Qué es eso del alma cósmica, de Aristóteles; y de la vuelta a ella de Santo Tomás? Que el alma anime al cuerpo y sea forma sustancial suya, ¿quiere decir que no sea imagen y semejanza de Dios? Que en la planta o en el puro animal no sea el alma principio de intimidad o de subjetividad en el sentido cartesiano de la palabra, no prueba que no lo sea en

el hombre por su calidad de racional o espiritual. La capacidad perfecta de reflectir conscientemente sobre sí misma y sus propios actos, es una propiedad del alma humana o racional, no de toda alma.

Por eso resulta falso decir que «la psicología de Aristóteles habla de la planta junto al hombre, *porque* su alma no es principio de intimidad, sino principio cósmico de la vitalidad corporal» (*Qué es filosofía*, p. 179). Y lo mismo la de Santo Tomás, puesto que vuelve a ella y la adopta.

No. El alma humana tiene ambas funciones a la vez: la de vivificar al cuerpo y la de razonar y revertir perfecta y completamente sobre sí misma y sobre sus actos. Santo Tomás lo ha subrayado hasta la saciedad. El P. J. Webert, O. P., ha recogido y examinado una larga serie de textos tomistas relativos a este asunto en su estudio monográfico: «Reflexio». *Étude sur les opérations réflexives dans la Psychologie de saint Thomas* (Melanges Mandonnet, t. I, p. 285-325, Paris, 1930).

En suma: aparte los errores e inexactitudes de tipo histórico, no deja de ser chocante y peregrino que dos individuos condenados por la Iglesia —Eckhart y Nicolás de Autricourt— sean los tipos y ejemplares de la auténtica filosofía cristiana, mientras que otros dos, aprobados y presentados por ella como tipos y guías de la misma —San Alberto Magno y Santo Tomás, Doctores de la Iglesia—, la hayan de hecho deformado y traicionado.

Por donde se ve que no fué el aristotelismo a secas —o del mismo Aristóteles— el que según Ortega impidió la elaboración de una filosofía genuinamente cristiana, como interpreta el Sr. Laín, (p. 12, nota 10), sino el aristotelismo de San Alberto Magno y de Santo Tomás —sobre todo de éste último—. Cosa muy diferente y bastante más grave, porque de ese impedimento o tropiezo se hace responsable ante todo al Doctor Angélico, *que sometió de nuevo la original inspiración del cristianismo al modo incongruente del pensar antiguo* (*Qué es filosofía*, p. 187).

Que un Doctor de la Iglesia, Patrón y Guía de todos los estudios, particularmente de los filosóficos y teológicos, según declaración reiterada de la Iglesia misma (León XIII, Breve «Cum hoc sit», de 4 de agosto de 1880; Pío XI, Encíclica «Studiorum ducem», de 29 de junio de 1923), sea precisamente el

principal responsable de la traición y deformación de la auténtica inspiración cristiana y el máximo impedimento de una filosofía animada e imbuida del espíritu del cristianismo —es cosa sumamente grave: bastante más que si lo fuera el mismo Aristóteles en persona. Teniendo en cuenta, además, que León XIII hizo suyas estas palabras del Cardenal Sforza Pallavicini, S. J., en sus *Vindicationes Societatis Jesu*: entre los mayores beneficios que la Iglesia debe a Santo Tomás —*inter summa beneficia quae magno Aquinati debet Ecclesia*— debe contarse el de haber cristianizado la filosofía de Aristóteles, de suerte que el fundador del Liceo no sea ya un enemigo de Cristo, sino un proveedor de armas utilizables en defensa del cristianismo: *ut Aristotelem Christo militantem, iam non adversarium habeamus* (Breve, «Gravissime nos», de 30 de diciembre, de 1892, en Ramírez, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, p. 228. Salamanca, 1952).

Añade el Sr. Laín: «no puedo entrar en la discusión de tan arduo problema; me limitaré aquí a decir que mi personal actitud ante él no coincide *exactamente* con la orteguiana» (p. 12, nota 10). Palabra subrayada por él mismo. Pero coincide no solamente en algo, sino también en mucho: pues, si no coincidiese en la mayor parte —mejor dicho, *en casi todo*—, no había por qué emplear el adverbio *exactamente*.

Muy bien. Pero ¿de qué problema se trata? Porque aquí hay implicados en realidad dos problemas: uno, si la filosofía auténtica y genuinamente cristiana es la que dicen que inició San Agustín y que después fué continuada por San Bernardo, los Victorinos, San Buenaventura, Escoto, Eckhart, Occam, Nicolás de Autricourt y Nicolás de Cusa, hasta desembocar en Descartes, y con él, en la filosofía moderna —«la modernidad nace de la cristiandad» (*Qué es filosofía*, p. 187)—; otro, si la filosofía de San Alberto Magno y de Santo Tomás, continuada después hasta nuestros días por los más y mejores filósofos escolásticos y tan alabada y recomendada por la Santa Sede, es una real y verdadera «traición» y «deformación» del genuino espíritu del cristianismo, «un acto más de su tragedia permanente» o de su «destino trágico».

¿Coincide el Sr. Laín en casi todo —casi exactamente— con

la solución orteguiana del primer problema? ¿Incluye en ese *casi* a Eckhart, a Nicolás de Autricourt, a Descartes y a los idealistas modernos? Porque ellos forman una buen parte de ese equipo de filósofos cristianos «auténticos», a gusto de Ortega.

¿Coincide también en casi todo con la solución orteguiana del segundo? ¿Admite, pues, el Sr. Laín que San Alberto Magno y Santo Tomás han traicionado y deformado el genuino espíritu cristiano? Porque en esa afirmación está la esencia de la respuesta orteguiana que, o se admite de plano, o se la niega en redondo.

«Pero —continúa el Sr. Laín— leyendo ésta —la respuesta de Ortega—. ¿por qué se escandaliza tanto el P. Ramírez? ¿Acaso *Les Editions du Cerf*, que en París editan sus hermanos de hábito, no ha publicado un libro —*Essai sur la pensée hébraïque*, de Cl. Tresmontant (Paris, 1953)— en el que, con el *Nihil obstat* de un Padre dominico, se sostiene una tesis semejante a esta de Ortega? ¿Acaso Amor Ruibal, a su modo, no vino a decir desde la más ortodoxa teología lo mismo que Ortega dice?» (p. 12, nota 10).

A decir verdad, y, hablando en correcto castellano, sin jugar con las palabras, yo no me he *escandalizado* ni poco ni mucho por —o de— la solución orteguiana a uno y otro problema. La tenía por descontada y no esperaba otra. No cabía por mi parte escándalo propiamente dicho. Lo que sí he hecho —con escándalo, al parecer, del Sr. Laín, católico intelectual español— es llamar a las cosas por sus nombres, sin confusionismos de ninguna clase.

Porque a un descarado confusionismo pertenecen los dos ejemplos que cita el Sr. Laín, y que son un *alibi* fuera de propósito. ¿Qué comparación tiene el *Nihil obstat* de un censor particular con la condenación por la Santa Sede de las ideas de Eckart y de Nicolás de Autricourt, o la inclusión en el Índice de libros prohibidos, de las obras de Descartes? *Les Editions du Cerf*, como todo el mundo sabe, no son específicas ni exclusivamente dominicanas, y el *Nihil obstat* de un hermano de hábito o de otro cualquiera no tiene de suyo fuerza ninguna para otro censor u otro crítico. Por eso precisamente se suelen exigir dos censores distintos e independientes en la censura eclesiástica de libros.

Yo no sé si el Sr. Lain ha leído atentamente el librito de Claude Tresmontant. Es de lo más *pêle-mêle* que cabe imaginar: simplista, superficial, sin exégesis ni filosofía, como viene a decirle otro dominico francés, A. M. Dubarle, en «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 38 (1954), p. 105-106.

Sin embargo, respecto de la filosofía tomista, no llega a la acritud y negación orteguianas, a pesar de su enorme confusiónismo. Véase este botón de muestra: «on remarquera que les thèses majeures de la métaphysique biblique préfigurent les 'exigences philosophiques du christianisme', telles que les ont dégagées un *Saint Thomas*, un *Blondel*, un *Laberthonnière*» (p. 12). ¡Los tres por igual, incluso Laberthonnière, que está en el *Indice*!

Asegura también que los análisis de Bergson le han ayudado muchísimo para comprender la metafísica hebrea, por la plena afinidad de uno y otro pensamiento (p. 11). Lo cual no obsta para que a las pocas líneas diga que el bergsonismo es incompatible con una metafísica de tipo bíblico, con una filosofía cristiana (p. 12).

La comparación de Ortega con Tresmontant no favorece nada ni a él ni a Lain. Tampoco les favorece la comparación con Amor Ruibal. No dice éste ni mucho menos lo mismo que Ortega. Que no simpatice con Aristóteles ni con los que él llama aristotélicos, no quiere decir que para él la filosofía cristiana sea una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo, ni una traición intelectual a la auténtica intuición del mismo, ni un acto más de su tragedia permanente. Amor Ruibal no ha dicho ni podía decir semejante cosa, porque era demasiado docto y demasiado ortodoxo para decirla. En lo verdaderamente fundamental de este asunto, no hay coincidencia ni punto de comparación entre él y Ortega.

Y no es que sea oro todo lo que dejó escrito el canónigo compostelano —de quien, por otra parte, admiramos el talento filosófico y la cultura—, ni que su crítica y enjuiciamiento de la filosofía y teología escolásticas, en particular de la tomista, sean justos y pertinentes. Toca demasiados puntos a la vez, sin el suficiente discernimiento. No comprueba sus asertos ni ha captado el espíritu, el hilo conductor del pensamiento tomista. De Aristóteles a Santo Tomás hay una distancia inconmensurable en cuanto al espíritu y en cuanto al cuerpo

de doctrina. La letra del fundador del peripato que aparece en la obra personal de Santo Tomás, es más bien un pretexto que un texto o una fuente de inspiración tomista. No es el Aquinate quien gira en torno a Aristóteles, sino que aquél hace girar a éste en torno suyo: de sus propias ideas y de las del cristianismo. Poco ha estudiado y meditado a Santo Tomás quien no se haya percatado de esto.

Ortega y Amor Ruibal bebieron a boca llena de fuentes germánicas, en su mayoría protestantes, sin la suficiente depuración y comprobación de sus asertos, y sin acudir al estudio directo de los manantiales originarios. Y eso explica su coincidencia parcial y exterior en ciertas apreciaciones más o menos accidentales. Pero no voy ahora a señalar y comprobar documentalmente esa dependencia, que sería poco honrosa para uno y otro.

Sigamos adelante. Concluye el Sr. Laín: «desde el tomismo piensa y escribe el P. Ramírez, y desde el tomismo juzga —y tantas veces malentendiende— la filosofía de Ortega. ¿Hubiera llegado desde el pensamiento de Blondel, cuya condición *cristiana* nadie niega ya a las tan negativas conclusiones que en su libro estampa?

Esto no quiere decir, naturalmente, que yo postule la sustitución del tomismo por un blondelismo *de escuela* en la formación intelectual de los católicos. Tampoco trato de afirmar que desde el tomismo no se pueda *comprender* la filosofía contemporánea. Muy otro habría sido el resultado de juzgar a Ortega desde el tomismo, si el P. Ramírez hubiese procedido con el mismo espíritu que A. Dondeyne en su libro *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (Lovaina, 1952)» (p. 11-12, texto y nota 9).

El Catedrático madrileño sufre aquí una equivocación de fondo. Nuestro intento —empeño, dice él— estaba expresado bien claramente en el prólogo de nuestro libro: comprender objetivamente las principales ideas filosóficas de Ortega, y someterlas después, *sine ira et studio*, a un examen crítico benévolo, ajustado lo más posible a la realidad (p. 12). Y eso desde dos puntos de vista: desde la filosofía pura y desde la fe y la teología católicas (p. 181).

No es, pues, exacto decir —Laín, p. 12— que nuestro empeño

era «juzgar la filosofía de Ortega *desde un punto de vista católico*». Era ése uno de los puntos de vista —fe y teología católicas—, no el único.

Tampoco es verdad que yo juzgo la filosofía orteguiana *desde el tomismo*. Nunca se nos ha ocurrido identificar ni confundir el tomismo con el catolicismo, como parecen indicar las palabras del señor Lain: desde el *tomismo*, desde un punto de vista *católico*. Son cosas esencialmente distintas.

Y aun tomadas así, el examen desde la filosofía pura no ha sido hecho desde el tomismo —desde la filosofía de Santo Tomás—, ni siquiera desde la filosofía cristiana, sino, como sueñan las palabras, desde la filosofía *pura*, sin aditamento ni calificativo alguno: o sea, *desde la sola y pura razón natural*.

Me interesa particularmente subrayar este extremo. He citado abundantemente a Santo Tomás, como lo prueba el índice tomista; pero no para juzgar desde él a Ortega, sino para demostrar documentalmente un defecto arraigado y reiterado del filósofo madrileño: su desconocimiento de la historia de la filosofía escolástica, de la que Santo Tomás es el máximo exponente; y para probar que muchos de los aciertos orteguianos en impugnar el idealismo y el intelectualismo de la razón pura físico-matemática estaban ya descubiertos hace siglos por el Angélico. Lo he señalado repetidamente (pp. 197-199, 201-202, 208, 219, 221-223, 224, 227, 238, 257, 262, 268, 274, 284, 286, 289, 301, 304, 305, 307-308, 324, 336-337, 344, 349, 360, 366), haciendo notar además (p. 210, nota) que el P. Bruno Ibeas había impugnado a Ortega desde las posiciones de la Ontología tradicional, verdaderas en sí, pero que Ortega comienza por rechazar.

Nosotros, pues, no seguimos ese procedimiento, sino que acompañamos siempre a Ortega hasta donde él llegó; y desde allí, desde sus propias posiciones, que no resisten un examen a fondo, señalábamos sus fallos. Para ello no hacía falta el tomismo ni la filosofía cristiana. Bastaba la sola razón, el propio ingenio natural, que Ortega no negaba, puesto que con él filosofaba. Desde esa filosofía primigenia y original, mano a mano y cuerpo a cuerpo, examinábamos, juzgábamos y criticábamos la filosofía orteguiana, empleando contra sus radicales y rotundas negaciones el argumento *ad hominem* y *ad absurdum*. No cabía ni cabe otra técnica ante posiciones semejantes.

Juzgar filosóficamente a Ortega desde la filosofía tomista o desde la filosofía escolástica, como nos atribuyen el Sr. Laín y quizá algunos otros por ahí, cuando él comienza por despreciarlas y rechazarlas, hubiera sido de una candidez infantil. Otra cosa es cuando se trata de enjuiciarlas desde la fe. He juzgado filosóficamente a Ortega desde Ortega mismo, y me las he habido con él de hombre a hombre. Exactamente lo mismo que estoy haciendo ahora con su epigono Laín. El que uno sea tomista o escolástico no quiere decir que no sepa razonar ni hacer cosa alguna por su propia cuenta. Por ese camino, llegarían a atribuirnos que hemos estornudado desde el tomismo.

Por eso está completamente fuera de lugar la comparación que hace el Sr. Laín sobre lo que resultaría de juzgar la filosofía orteguiana desde el blondelismo en vez de juzgarla desde el tomismo. Parte de un falso supuesto. Lo mismo que la alusión al espíritu o procedimiento de A. Dondeyne. Falta un término de comparación: que hayamos nosotros juzgado a Ortega *desde el tomismo*.

Pero no puedo pasar por alto la acusación que el Sr. Laín insinúa (p. 12, nota 9) y que el anónimo de «Religión y Cultura» formula expresamente (p. 322), de no haber «comprendido» ni siquiera intentado comprender la filosofía de Ortega.

¿Qué entienden por «comprender»? ¿Asentir, acceder a las teorías orteguianas, compartiéndolas? Eso equivaldría a hacerse orteguiano. De donde resultaría que sólo los orteguianos son capaces de comprender a Ortega. Sentido inadmisibles a todas luces. Porque lo mismo proporcionalmente pudiera decirse de los demás sistemas filosóficos, y así sería imposible toda la historia de la filosofía y toda discusión filosófica (Cf. *La filosofía de Ortega y Gasset*, p. 368).

Tal sentido daba a la palabra «comprender» un súbdito rebelde y desobediente, que censuraba a su superior de «incomprensivo» porque no accedía a sus caprichos y deseos. Usted no me comprende —repetía—. A lo que el Superior respondió con acierto y con verdad: le he comprendido demasiado; cumpla usted lo que se le mande.

El anónimo de *Religión y Cultura* entiende por ese término ver la «filosofía de Ortega desde dentro, poniéndose en su perspectiva, tratando de precisar el sentido de los términos que em-

plea, sus fuentes, las tesis discutidas por él y que aclaran el sentido de sus afirmaciones propias» (p. 322).

Es curioso y extraño que se nos achaque ese defecto, cuando toda la primera parte de nuestra obra prueba lo contrario. En toda ella (pp. 15-179) nos hemos instalado dentro de las obras de Ortega, poniéndonos en su perspectiva misma, y dando una exposición completa y ordenada de su sistema filosófico —o, si se quiere, de sus principales ideas filosóficas—. Exposición e interpretación la más *auténtica*, porque está hecha con las palabras del mismo Ortega, que tiene la cortesía de la claridad y es el mejor intérprete de sí mismo. El sentido de sus términos está hecho cuando hace falta, especialmente por medio de sus sinónimos y por sus textos paralelos, no a priori ni desde fuera. Y en cuanto a sus fuentes, él mismo niega tenerlas, salvo en el caso de Dilthey, doliéndose después de su ingenua confesión (IV, 404, nota). Su racio-vitalismo es creación propia y peculiar suya —según su parecer—. Y nada más frecuente en sus escritos que frases como éstas: aunque parezca increíble, nadie había reparado, nadie había pensado, a nadie se le había ocurrido..., esto es completamente nuevo..., que acaban por dar una sensación de pedantismo empalagoso y antipático. Porque la mayor parte de esas ocurrencias y novedades se reducen, al fin de cuentas, al descubrimiento del... Manzanares. En mi actitud benévola hacia Ortega —a pesar de lo que opina el Sr. Laín— no quiso subrayar ese defecto, interpretándolo más bien como recurso pedagógico para llamar y fijar la atención de sus oyentes o lectores. Pero ahora se me obliga a dejar los eufemismos y a llamar las cosas por sus nombres. De seguro que, si hubiera tratado de señalar sus fuentes, el mismo crítico me lo habría echado en cara recordándome esas reiteradas afirmaciones orteguianas y diciéndome: usted señala fuentes al manantial.

Y no deja de ser picante que este señor que, según se dice, es uno de los que preparan la edición de las obras póstumas de Ortega, no se haya tomado la molestia de comprobar sus citas ni de identificar sus referencias o alusiones, como era de rigor en todo trabajo científico.

A pesar de todo, yo creo que Ortega tiene fuentes. Goethe, Renan, Bergson, Dilthey y Heidegger, entre otros. Es fácil dar con ellas, no obstante su afán y maña de ocultación. Todo ello

se reduciría a valorar su originalidad o antigüedad. Asunto de un interés filosófico bastante secundario, como decíamos allí (p. 196), y su resultado sería más bien desfavorable a nuestro filósofo. Ortega mismo ha escrito: «el pujo de *originalidad*, que consiste en buscar deliberadamente diferenciarnos de los demás, es una *estúpida* preocupación» (Prólogo a la «Historia de la Filosofía», de Emile Bréhier, VI, 403).

Y en cuanto a las tesis o doctrinas discutidas por Ortega, fueron por nosotros recogidas y señaladas expresamente a lo largo de toda la obra: sobre el realismo y el idealismo, sobre la verdad y la vida, sobre la lógica y los primeros principios, sobre la noción de hombre y de intelecto, sobre la ética clásica y cristiana. Precisamente multiplicamos los textos de Aristóteles y de Santo Tomás, para mostrar que Ortega no los conocía, o no los había entendido, cayendo así sus críticas en el vacío.

Respecto de las ideas de Descartes y de Kant, no había por qué recogerlas especialmente, por ser de todos conocidas y haber sido suficientemente expuestas por el propio Ortega.

El defecto, pues, que nos achaca dicho crítico no prueba más que una de estas dos cosas: o que no ha leído nuestra obra, o que procede de mala fe.

Sin querer se viene a la mente esta pregunta: ¿han «comprendido» estos señores nuestro libro? ¿Lo han intentado siquiera? ¿Se han instalado dentro de él, poniéndose en su perspectiva? Eso no aparece por ninguna parte, no obstante ser un requisito imprescindible —según su teoría— para poder hablar con solvencia de un libro o de una obra.

Por lo demás, yo no soy, ni mucho menos, opuesto a la «comprensión» de todo cuanto sea «verdaderamente comprensible» en la filosofía «contemporánea» o en cualquiera otra filosofía. Pero la cuestión está en saber si las principales ideas filosóficas de Ortega son o no realmente «comprensibles» para un filósofo y un católico de verdad. Y mientras no se resuelva esta cuestión, es inútil acudir a Dondeyne, que no se ocupó de ella. Respecto de la filosofía cristiana, y muy particularmente de la filosofía tomista, el Profesor lovaniense es un antipoda de Ortega, y difiere sustancialmente no sólo de Blondel, sino también de Amor Ruibal (Véanse *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, chap. 4-5, p. 104-213, especialmente p. 173-175).

Citarlo contra nosotros en favor de Ortega y juntarlo en ese menester con los otros dos que acabamos de nombrar, como aparece de hecho en la intención de todo el contexto del señor Láin, revela un confusionismo de tamaño natural, a la vez que una ingenuidad a toda prueba.

13

BALANCE DE LA FILOSOFIA ORTEGUIANA

El Sr. Láin nos acusa de haber desvalorizado injustamente la obra intelectual de Ortega. He aquí sus palabras: «¿es criterio objetivo el del censor, que, juzgando la obra intelectual de Ortega, declara «cosas baladíes» la historiología, la sociología, la estética, la psicología, y la crítica literaria y artística? «Sus obras —escribe el P. Ramírez— contienen análisis y descripciones deslumbrantes, aunque generalmente sobre cosas baladíes. Los grandes problemas de la filosofía, que son también los problemas fundamentales de la vida, quedan soslayados o mal resueltos. La gran cultura que revela poseer Ortega se consume casi toda en esos encajes y adornos accidentales, bajo los cuales se oculta el veneno del error» (p. 368).

O sea: en la obra de Ortega, todo lo que no es erróneo y venenoso (es decir, todo lo no pertinente a los «grandes problemas de la filosofía» que el P. Ramírez considera en su libro), todo aquello es cosa baladí (esto es, la serie de disciplinas y temas antes enumerados).

Lo cual resulta tanto más peregrino, cuanto que el P. Ramírez ve en Ortega «un hombre de grandes posibilidades filosóficas» (p. 368), y reconoce que éste, en sus escritos, «no ha buscado más que la verdad» (p. 183). ¿Qué plus de pecado original había en la mente de nuestro filósofo para que esos dos juicios fuesen coincidentemente ciertos en su persona?» (p. 11).

Dos fallos, pues. Uno, llamar baladí en la obra de Ortega todo lo no considerado y examinado por nosotros, entre lo cual están cosas tan importantes como la historiología, la sociología, la estética, la psicología y la crítica literaria y artística —«rico filón de ideas originales y sugestivas» sobre esos temas, y «crecientemente estimadas por las gentes cultas de Europa

y América» (p. 14)—, o sea, todo «lo que no es condenable en Ortega, es cosa baladí, adorno inconsistente» (p. 15, dos veces). Otro, lo peregrino, por no decir contradictorio, de ese juicio depreciativo respecto de la obra de un hombre a quien concedíamos «grandes posibilidades filosóficas» y en quien reconocíamos que en sus escritos «no había buscado más que la verdad».

En cuanto al primer punto, fácil es ver lo inexacto de la versión e interpretación del Sr. Laín. En nuestro libro repetimos varias veces que nos ocupábamos solamente de las «*principales* ideas filosóficas» de Ortega (p. 12): expresión que sirve de encabezamiento a toda la primera parte), no de todas ellas (p. 16). Y ese adjetivo equivale a *fundamentales* (p. 442). Reconocíamos, pues, que, además de éstas, tiene Ortega otras ideas filosóficas menos principales o menos fundamentales; lo cual no significa precisamente que sean baladíes o de ninguna importancia. Entre las cosas menos principales o fundamentales, las hay a veces muy importantes e interesantes. Los brazos y las piernas son miembros menos principales que la cabeza y el corazón, y, sin embargo, son de gran importancia, no son cosa baladí.

Ahora bien, la psicología orteguiana, que no es precisamente la experimental y de laboratorio, pertenece más bien a las principales, y por eso considerábamos entre ellas sus nociones de razón, de intelecto y de pensamiento —entidades primordialmente psicológicas—.

Igualmente, la historiología, que Ortega distingue de la filosofía de la historia y de la historiografía (La Filosofía de la historia de Hegel y la Historiología, IV, 537-538), es «un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica» (ibid. p. 539). Y como esa realidad es «la vida» (p. 541), resulta que la historiología se reduce en puridad al análisis inmediato de la vida humana de cada cual, o sea, de la realidad radical. Queda, pues, contenida entre sus ideas filosóficas fundamentales, o, si se quiere, fundamentalísimas, es decir, en su idea de la vida, como su análisis inmediato. Por cuya causa, le dimos en nuestra obra el primero y principal puesto.

La sociología, que estaba menos desarrollada en sus obras anteriores —las solas que estaban a nuestra disposición—, ha

sido *ex professo* tratada en su obra póstuma *El hombre y la gente*. Por eso en nuestro libro no considerábamos como principales o fundamentales en la obra filosófica de Ortega sus ideas sociológicas. De haber tenido a mano esa obra póstuma, hubiéramos dedicado un lugar destacado a la sociología orteguiana. El Sr. Laín no ha tenido en cuenta este dato cronológico.

De todos modos, aún reducida su sociología a sus obras anteriores, todavía caía dentro de sus ideas filosóficas menos fundamentales, no baladies.

Y en cuanto a su estética —tampoco muy desarrollada en sus Obras Completas—, cabe decir lo mismo: parte menos principal o de menos relieve en la filosofía de Ortega, pero no baladí precisamente.

Por último, su crítica literaria y artística queda incluida en sus ideas estéticas. Es la evidencia misma —si queremos hablar en castellano—, y la lectura de sus ensayos lo confirma irrecusablemente.

Resulta, pues, que la lista de esas cuatro series o filones de ideas originales y sugestivas orteguianas, que el Sr. Laín nos atribuye haber llamado baladies, queda reducida a cero.

Pero, aún sin esta demostración tan obvia, bastaba haber leído con calma y atención nuestras palabras, citadas por el mismo señor, para ver que no tienen el sentido absoluto y universal que se les quiere dar: «reconocemos con sumo gusto que sus obras contienen análisis y descripciones deslumbrantes, aunque *generalmente* sobre cosas baladies... Se consume *casi* toda en esos encajes y adornos accidentales» (p. 368). Esos dos adverbios subrayados quitan al enunciado su totalidad y su absolutismo.

Ello expresa simplemente una idiosincrasia de Ortega, que aparece muy marcada en sus escritos y que sus oyentes notaban en sus lecciones orales: la digresión a temas o aspectos incidentales y el olvido del tema principal.

He aquí cómo la describe un oyente de máxima solvencia y calidad, Don Manuel Mindán: «sus enseñanzas estaban estructuradas en torno a un esquema central, que *casi desaparecía* bajo la exuberancia de ideas que acudían a sus labios *con el menor pretexto*. Su clase resultaba de hecho una cita de todas

las preocupaciones, incitaciones y ocurrencias de su pensamiento *diluidas en una multitud de alusiones, de ejemplos y de digresiones*. Con serena elegancia se complacía en el puro ejercicio de espectador atento y exquisito que hace grato el andar a los que le acompañan, abriendo horizontes, señalando caminos y haciendo resaltar bellezas no advertidas del paisaje; pero que, en virtud precisamente de ese magistral empeño de cicerone intelectual y de ese afán venatorio de ideas, *olvida el fin del viaje, al cual no nos hace llegar ni en los meses de un curso académico ni en el curso de su vida*» (El último curso de Ortega en la Universidad, «Revista de Filosofía», 16 (1957), p. 193. El subrayado es nuestro).

Idiosincrasia que afecta hasta a su misma obra más didáctica y ordenada: *Qué es filosofía*. Después de haber estado hablando *per longum et latum* de mil cosas, más o menos relacionadas con la noción de la filosofía, cuando llega el turno a lo que buscaba, se excusa de responder a la cuestión con el pretexto de que *le ha faltado tiempo*. «A la pregunta: ¿qué es filosofía?, *hubiésemos* respondido más radicalmente que se ha hecho nunca hasta aquí. Porque en las lecciones anteriores hemos definido lo que es la *doctrina* filosófica y hemos avanzado en ella hasta encontrar la vida; pero *ahora es cuando íbamos verdaderamente a responder a nuestra pregunta...* Esto es lo que yo *hubiera querido* minuciosamente investigar ante ustedes» (p. 252-253).

Decepciones como esta ocurren en sus demás obras. ¿Por qué ha empleado —perdido— el tiempo en cosas de menor entidad o de menor importancia para el asunto de que se trataba? ¿Es ganas de rehuir el bulto, o es una manera «pueblerina» de filosofar, parecida a las conversaciones de ciertos aldeanos que empiezan a contar toda suerte de detalles de lugar, tiempo y personas, sin llegar nunca al asunto que interesa?

Que en esas digresiones e incidencias derroche ingenio y elegancia, como decía el Sr. Mindán, no quita que, *respecto de lo verdaderamente importante y principal que se buscaba*, se pueda decir baladí lo demás fuera de propósito. Apreciación comparativa, no absoluta. En comparación de todo el globo terráqueo, España entera es un punto.

Es más. Entre las cosas bellas y galanamente descritas por

Ortega, contábamos expresamente varias muy principales. He aquí nuestras palabras en un lugar perfectamente paralelo a las citadas por el Sr. Laín, y que él omite o calla, no sé por qué, a pesar de conocerlas, pues poco antes (p. 10) había citado las inmediatamente precedentes: «pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que no haya nada útil ni aprovechable en las descripciones orteguianas. *Las hay, por el contrario, muy bellas y muy verdaderas.* Por ejemplo, cuando dice que el auténtico filósofo debe pensar por su propia cuenta, vivir los problemas, sentir la necesidad de hacerla como la sintieron los primeros que la crearon, reproduciendo en su persona aquella situación originaria en que la filosofía nació. No se comprenden las filosofías actuales o pretéritas de los demás, si no nos instalamos plenamente en su propia situación, haciéndolas verdaderamente revivir en nosotros... Igualmente es exacta la comparación del filósofo con el cazador, que ya estaba recogida por Platón, por Aristóteles y por Santo Tomás, y que recuerda Ortega» (p. 303-304, 305). Y a continuación citábamos un bellissimo párrafo suyo.

Por eso resulta completamente arbitraria y falsa esta versión o interpretación de nuestras palabras y de nuestro pensamiento dada por el Sr. Laín y repetida por tres veces con machacona insistencia: «en la obra de Ortega, *todo* lo que no es erróneo y venenoso..., es cosa baladí... (p. 11); «ya sabemos cuál es su fórmula postrera: en Ortega, lo que no es condeñable, es cosa baladí, adorno inconsistente» (p. 15, por dos veces).

Da verdadera pena tener que decir esto de un crítico que comienza por sentar como criterio de interpretación el aforismo pascaliano y la regla de oro ignaciana. Pero los hechos repetidos demuestran que se ha dejado guiar por criterios totalmente opuestos. Y no deja de ser sorprendente que estos mismos orteguianos, tan sensibles respecto de todo católico que se atreva a discutir a Ortega —o' a Unamuno—, reciban con paciencia y docilidad a toda prueba estas palabras del primero sobre el segundo: «el espíritu de Unamuno es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a *algunas* sustancias de oro, *muchas* cosas inútiles y malsanas. Conviene que tengamos fauces discretas» (*Sobre una apología de la ine-*

rectitud, I, 118). O sea, en la obra de Unamuno, salvo algunas sustancias de oro, *todo lo demás es inútil y malsano*.

Respecto del segundo punto, esto es, a lo inverosímil y peregrino que es decir por una parte que Ortega es «un hombre de grandes posibilidades filosóficas» y que «no ha buscado más que la verdad», y por otra que, salvo cosas baladíes, todo lo restante de su obra es erróneo, venenoso y condenable: —no hay por qué asustarse. Falla por su base, que era el primer punto.

No merecía la pena que el Sr. Laín anduviera de un lado para otro buscando y truncando frases, cuando lo tenía todo junto en un lugar que dice: «Ortega ha sido un hombre de grandes posibilidades filosóficas, pero de muy escasas realidades, y éstas *casi* siempre viciadas en su raíz» (p. 368). De nuevo, ese *casi* anula el *todo* de la falsa interpretación lainiana.

Y eso no tiene nada de peregrino. Todos estamos hartos de conocer a personas de grandes posibilidades en tal o cual ciencia u oficio y de escasísimas realidades, y éstas a veces de muy baja calidad.

Ni siquiera lo tiene bajo la fórmula del mismo Laín, es decir, que el de grandes posibilidades y poquísimas realidades no haya buscado más que la verdad.—No buscar más que la verdad es sinónimo de *rectitud de intención*, en aquel contexto (p. 183)—.

Sin ir más lejos —y le ruego me dispense por lo concreto del ejemplo, que ni en mi mente ni en mi intención implican la menor falta de respeto y de estima hacia su persona—, tenemos el caso de este mismo señor, en la cuestión presente. Yo creo que el Sr. Laín es muy capaz de hacer una crítica justa, objetiva, fundada y razonable de nuestro libro sobre «La filosofía de Ortega y Gasset». Creo también que en esta crítica, que de hecho nos ha dirigido, no ha buscado más que la verdad. Propositiones, ambas, que supongo admitirá sin dificultad el Sr. Laín. Y sin embargo, como vamos viendo punto por punto, él no ha acertado más que en un sólo caso, esto es, cuando se trataba de un testimonio personal en contra de Ortega. En asuntos de esta índole la última palabra la tiene uno mismo. Y por eso mismo, como no pude haber a mano, a pesar de haberlo procurado, el texto original de la Revista en que lo

publicó, sino que lo cité expresa y honradamente de segunda mano, se equivocó al echarme en cara el no haberlo leído en su propio texto. Acertó, pues, a medias en una cosita meramente personal y sin importancia —«de poco momento» reconoce él mismo (p. 4)—.

No hace falta, pues, fingir ni suponer ningún plus de pecado original para explicar un hecho tan vulgar y ordinario.

14

BENEVOLENCIA Y COMEDIMIENTO

Finalmente el Sr. Lain nos achaca la falta de benevolencia en la crítica de la filosofía orteguiana, a pesar de haberla prometido repetidamente (p. 12 y 183 —realmente, p. 181—). De hecho sería más bien malévola, porque «propende a una interpretación *in peius* de todo cuanto en la obra de Ortega puede ser diversamente interpretado. Repitamos una vez más la regla de oro de San Ignacio: todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del próximo que a condenarla» (pág. 10).

Perfectamente. Pero, según aparece por el examen del juicio de faltas que este señor nos ha hecho, es seguro que se hubiera ahorrado semejante trabajo, si él hubiese comenzado por observar esa regla ignaciana. Ha interpretado siempre *in peius* nuestras palabras, y no ha dado en el blanco una sola vez. A pesar de cual, todavía dice que «todo lector de voluntad benigna podrá aumentar sin grave esfuerzo el número de ejemplos» parecidos a los por él aducidos (p. 10). Es decir, que él ha sido benévolo para con nosotros. ¡Muchas gracias!

Y por lo que se refiere a Ortega mismo, su empeño de interpretarlo *in melius* le ha llevado a arbitrariedades y contrasentidos manifiestos —como hemos ido viendo—, que por eso mismo ponen más de relieve su injusta parcialidad para con nosotros.

Es más. El examen atento y detallado de los textos orteguianos citados contra nosotros, pero restituidos por nosotros mismos a su contexto e integridad, ha demostrado la justeza y

verdad de nuestra apreciación, y que todavía quedaba bastante por espigar en este sentido. El resultado de dicho examen prueba que fuimos para con Ortega verdaderamente benignos en nuestro libro.

Pero el Sr. Lain da todavía un paso más, acusándonos de haber faltado también a la justicia más elemental y hasta al mismo decoro en el lenguaje. «Las palabras —dice— que de cuando en cuando dispara —el P. Ramírez— contra el pensamiento filosófico de Ortega —«maña, astucia, camándula o lo que se quiera...; los pillos, los zorros y los vividores serían los más auténticamente hombres» (p. 366), «mera listeza y pura marrullería..., apoteosis de la cuquería, cuquería elevada al cubo» (p. 303); «filosofía de tarados y anormales» (p. 351), *et sic de caeteris*— no sólo van contra toda benevolencia, mas también contra la más elemental justicia y aún contra el decoro que una polémica filosófica y teológica tan estrictamente exige» (p. 10).

¿Qué entiende el Sr. Lain por faltar a la justicia más elemental respecto de Ortega? Debe ser no haber cumplido lo que él exige más adelante: «reconocer sin reservas cuanto en la obra de Ortega es verdadero y valioso... Porque a cada uno ha de darse lo suyo, y el católico no debe ser el último en cumplir generosamente tan grave mandamiento» (p. 14).

Pues bien, todo eso creemos haberlo cumplido escrupulosamente, reconociendo sus «magníficas dotes literarias» (p. 12); su «claridad de expresión» (p. 197); «su gran talento filosófico y su hondura de pensamiento a la vez que sus excelentes dotes expositivas; su sinceridad encantadora y su honradez científica, lo mismo que su rectitud de intención; su nobilísimo afán de vitalizar y mejorar la filosofía mediante las reformas e innovaciones necesarias, aunque sea preciso romper con todos los tópicos y posturas tradicionales; su anhelo y propósito no menos noble de superar las antinomias fundamentales de las diversas escuelas o tendencias filosóficas, colocándose en un plano superior desde el que sea posible y hacedero no sólo dominarlas, sino también integrarlas en todo lo que tengan de verdad más o menos parcial y relativa» (p. 183).

Y añadíamos a continuación: «eso sería aprovechar cuanto

de bueno y verdadero ha inventado el genio filosófico de la humanidad entera, pero sumergiéndolo en el torrente vital de la auténtica filosofía y orientándolo hacia una filosofía verdaderamente viva y nueva, o por lo menos vivificada y renovada.

Estas aspiraciones y proyectos, que deben animar toda obra filosófica, están tan vivamente sentidos por Ortega, que ha llegado a persuadirse íntimamente de que su misión en el mundo es llevarlos a cabo por todos los medios» (ibid.).

En lugar de buscar incongruencias y contradicciones en la obra orteguiana —a pesar de prestarse a ello—, nos hemos esforzado por concordarlo consigo mismo, siempre que ello era factible, reconociendo con frecuencia su lógica implacable y su sinceridad en expresar paladinamente las consecuencias de sus principios (p. 267, 301, 307, 344, 352, 355, 362).

A nuestro juicio, el defecto más grave que se puede echar en cara a un filósofo —a un intelectual— en cuanto tal, es su falta de coherencia, y la contradicción interna de sus pensamientos, unos con otros. Por eso, nuestra benevolencia para con Ortega fué a este respecto —francamente fundamental— la máxima posible, aunque el Sr. Laín no la reconozca, acaso por no haber reparado en este punto.

Este señor está hablando bajo la impresión infundada de que nosotros considerábamos baladies la historiología, la sociología, la estética y la crítica literaria de Ortega, como veíamos anteriormente. Nada más inexacto. No es la mejor táctica llamar injusto a otro —hasta en lo más elemental—, cuando esa misma acusación quebranta la justicia.

Y sobre los errores y equivocaciones de Ortega, ¿no hay nada que decir? ¿Será justa una apreciación de la obra orteguiana que los encubra y que los soslaye, que los disminuya y que los excuse? Laín reconoce «que en los escritos de Ortega hay afirmaciones y dichos volanderos inconciliables con la fe católica o difícilmente compatibles con ella». Pero —añade— «tales afirmaciones y dichos son, sin embargo, mucho menos copiosos de lo que han tratado de hacer ver el P. Ramírez, el P. Roig Gironella y los autores a que se refiere el libro de J. Marias, *Ortega y tres antípodas*. Creo que las páginas precedentes lo demuestran de modo suficientemente claro» (pág. 12-13).

Por lo que a nosotros se refiere, el examen atento y científico de esas páginas ha demostrado suficientemente lo contrario: que los dichos y afirmaciones orteguianas erróneas o inconciliables con la fe católica, son mucho más copiosas y graves que lo que piensa el Sr. Láin. Que en Ortega no se encuentren escritos *ex professo* dirigidos contra la fe católica—salvo, quizá, algún breve artículo de juventud—, es cosa que reconocemos con sumo gusto, pero eso no quita que sus afirmaciones y dichos volanderos, a que se refiere el Sr. Láin, sean mucho más numerosos y graves de lo que él piensa.

No obstante, me hago cargo de estas otras palabras tuyas, que son, como él dice, un *advertimiento*. «Sin daño para la verdad y sin lesión de la justicia y la caridad, hay que discernir cuidadosamente en la obra de Ortega lo que en ella no sea compatible con la fe católica, procurando en todo momento no confundir lo atañadero al dogma con lo tocante a la filosofía, y distinguir entre la repulsa de lo erróneo y la discusión de lo dudoso. Debe hacerse, es cierto, una atenta crítica católica de Ortega; pero con lealtad, amplitud, rigor y caridad; bien lejos, por tanto, de la parcialidad y el artificio, y procurando, como quería San Ignacio, salvar la proposición de aquel a quien se censura» (p. 14).

Encantado con ellas. Pero que se apliquen a todos por igual: a los censores de Ortega y a los censores de esos mismos censores. En nuestro libro nos atuvimos de hecho a ese criterio, aunque el Sr. Láin crea lo contrario: pero ya hemos visto que su *demonstración* ha resultado fallida. Y en cuanto a la distinción entre lo pertinente al dogma y lo atañadero a la pura filosofía, es como el eje de dicha obra.

Pero no deja de llamar la atención el que un católico intelectual no encuentre palabras de censura y de condenación más que para los críticos católicos de Ortega, pasados y presentes, muertos y vivos.

Por lo visto, en las censuras y polémicas habidas en vida de Ortega, éste era un inocuo, o poco menos, y toda la culpa estaba de parte de los censores católicos. «Más que condenar a Ortega en nombre del catolicismo—dice el Sr. Láin—, hay que enseñar a leer recta y católicamente a Ortega. Algo más pudo hacer el católico español en vida del filósofo. Ante un

hombre sensible a la verdad y mucho más próximo a la amistad que a la obstinada malquerencia, ¿debió limitarse al oficio de hondero, quiero decir, a disparar una y otra vez, con pétreas sequedad y pétrea violencia, palabras hostiles y condenatorias?» (p. 14-15).

No tengo por qué entrar en las condiciones exclusivamente *personales* de Ortega. Tengo para con su persona el máximo respeto, y admito con sumo gusto eso que dice el Sr. Laín. Pero ¿es que los católicos que le impugnaron en vida, entre ellos Menéndez Pelayo, no eran sensibles a la verdad y mucho más próximos a la amistad que a la malquerencia? ¿Está bien que el católico Don *Pedro* no vea en los demás católicos impugnadores de Ortega más que *pedras* y *hondas* —honderos, *pétrea* sequedad y *pétrea* violencia—? Y por lo que se refiere a nosotros personalmente, todo su alegato está ordenado a reducirnos, por *fas* o por *nefas*, a esa categoría de honderos... pétreos.

Todo eso se llama, en lenguaje castizo, tirar piedras al tejado... propio. Con cual el *pedrisco* sobre la miés del agro católico sería mucho más grave, y sus efectos doblemente desoladores.

La pasión, que parece haber puesto el Sr. Laín en su réplica, le ha hecho imaginar pedradas en donde no había más que serena honradez y sinceridad científicas, como han reconocido otros críticos imparciales. Así el de «Destino» de Barcelona (29 de marzo de 1958) hace notar que nuestra exposición de la filosofía orteguiana en toda la primera parte de nuestro libro, «es un modelo de objetividad», por estar realizada «con la mayor imparcialidad y con la consideración debidas a un pensador tan ilustre». Y respecto de la segunda parte dice el Sr. Ernesto Salcedo en «La Hora», de 22 de marzo de 1958, que nuestro enjuiciamiento de dicha filosofía contiene una «crítica desapasionada, objetiva, limpia de parcialidades y con una valoración precisa de la doctrina» que reconoce «los valores donde los valores existen».

Es una pena que el Sr. Laín achaque a los católicos españoles el defecto de la cerrazón, de la intransigencia y de la violencia, «que sólo en términos de condenación saben hablar de Ortega» (p. 16). Actitud «no infrecuente», a la que ha dado

confirmación nuestro modo de proceder (p. 15), de «rotunda y destemplada negativa» (p. 13), y que contrasta con la amplitud, comprensión y caridad que en casos similares observan los católicos de otros países, como Francia y Bélgica (cf. p. 12, notas 9-10).

Y digo que *es una pena*, porque ese es un tópico de algunos españoles que, al verse contrariados en sus ideas, negocios, aspiraciones o caprichos, suelen exclamar airados: ¡esto sólo pasa en España!

Quienes hemos vivido largos años fuera de ella, sabemos que en todas partes ocurren cosas semejantes, y aún mayores y con mayor frecuencia. La oposición, la contradicción y la pasión más o menos violenta en ideas e intereses, no son un fenómeno específicamente español, ni mucho menos de los católicos españoles. Cuando oímos a un español lanzar esa exclamación entre gesticulaciones ridículas, juzgamos, basados en la experiencia, que no tiene razón y que no conoce el resto del mundo.

Las páginas que preceden y todo nuestro libro, leído sin pasión, demuestran que no hemos de hecho incurrido en ese vicio. Pero, de ser un defecto nacional y de sus católicos, habría que reconocer que los católicos orteguianos españoles no están tampoco exentos de él. Prueba de ello son su intransigencia, su violencia y su condenación contra todos los demás católicos que no comulgan con su orteguismo. Hay en España otros católicos tan intelectuales y tan españoles como ellos, y, sin embargo, tienen en este asunto una posición diametralmente opuesta. ¿Por qué echar en cara a los demás un vicio que comienzan por tener ellos mismos en grado superlativo?

Otro defecto que el Sr. Laín achaca a los católicos impugnadores de Ortega —entre los cuales, sin duda, nos incluye a nosotros—, es la falta de prudencia. «Ante la obra de Ortega —dice—, ¿cuál debe ser la actitud de un católico español que desee ser auténtico amigo de la inteligencia, la verdad y la justicia? ¿Podrá conformarse declarándola peligrosa y vitanda? ¿Verá en ella no más que un vivero de gérmenes de corrupción? Muy lejos de esa *injusta e imprudente* actitud, yo, sin más autoridad que la que pueda conferirme mi humilde y deficiente vida de intelectual católico y español, me atreveré

a proponer otra, cifrada en sólo dos palabras: advertimiento y reconocimiento» (p. 14).

Ya hemos visto poco antes en qué consiste ese advertimiento, lo mismo que ese reconocimiento respecto de la justicia. En realidad, no nos afectan a nosotros, que tuvimos en cuenta uno y otro, tanto o más que el propio Lain. Nuestro libro y este escrito lo prueban irrecusablemente.

Pero ¿qué entiende el Sr. Lain por actitud prudente e imprudente en el asunto que nos ocupa? «Dos virtudes cardinales —agrega—, la justicia y la prudencia, exigen reconocer sin reservas cuanto en la obra de Ortega es verdadero y valioso». Conocemos ya lo relativo a la justicia. Veamos ahora lo referente a la prudencia. «La prudencia también, porque en el ánimo de todos los hombres, y más si son jóvenes, hay siempre algo insobornable, y a ningún educador o regente conviene que una parte del alma de los educandos y regidos se vaya, encandilada, tras lo que él apasionada o ligeramente ocultó y condenó. En suma: más que condenar a Ortega en nombre del catolicismo, hay que enseñar a leer recta y católicamente los escritos de Ortega» (p. 14). Y lo mismo cabe decir de los de Unamuno (*ibid.*, nota 14).

La redacción del texto no es un modelo de claridad. Su sentido parece ser éste: es imprudente el que apasionada o ligeramente oculta y condena una doctrina; porque es una manera de atraer la atención sobre ella, y de que los hombres, mayormente si son jóvenes, se vayan encandilados tras la misma. Es decir, que se obtendría un resultado opuesto al que se intentaba evitar.

Muy bien. Pero ¿de qué doctrina u obra intelectual se trata? ¿De una obra o doctrina buena y verdadera, o perniciosa y falsa? No parece que se trate de una doctrina verdadera y beneficiosa. Porque, como estamos hablando entre católicos y sobre cosas que tocan más o menos íntimamente la fe y la moral del catolicismo, no creo que ningún católico intente ni haya intentado ocultar o condenar la doctrina católica, con pasión y ligereza o sin ella, para llamar la atención y encandilar a los hombres sobre ella. Sería un método muy original y de resultados sumamente peregrinos.

Se trata, pues, de una doctrina u obra intelectual falsa y perniciosa, o reputada tal. Y entonces el resultado sería con-

traproducente. Se excitaria la curiosidad, y leerian más la obra censurada y condenada. En tal caso, nuestro libro sobre Ortega habrá sido el gran reclamo de su obra intelectual, particularmente para los jóvenes, que se irán encandilados tras ella. ¿Por qué, pues, se nos censura tan acremente, si de ese modo estamos colaborando más que nadie a la propaganda orteguiana? Lo imprudente, desde el punto de vista orteguiano, sería el proceder del Sr. Lain, que trata de evitar o impedir ese reclamo. Tanto más cuanto que, según él, «la obra intelectual de Ortega puede ser para un católico bien formado y bien intencionado, bastante más beneficiosa que nociva» (p. 13).

Por lo demás, creo que tanto en dicho libro como en este escrito no se ha procedido con pasión ni ligereza, sino más bien en el alegato de Lain que estamos examinando.

Es verdaderamente peregrina la idea de la prudencia que revela tener el Sr. Lain. Lo prudente sería no denunciar ni condenar el error ni el mal, ni tampoco señalar el peligro, sino más bien ocultarlo, y presentarlo todo bajo el aspecto de verdad y bondad. Algo así como si en los pasos más difíciles y peligrosos de las pistas o carreteras se suprimieran todas las señales de precaución. El número de accidentes mortales sería mucho mayor.

No. La verdadera prudencia, una de cuyas partes integrales es la cautela o precaución —cf. Sto. Tomás, *Summa theol.*, II-II, 49, 8—, procura enterarse minuciosa y objetivamente de los peligros de errar y obrar mal, precaviéndolos y orillándolos. No denunciar el mal y el peligro existentes en las obras de Unamuno y de Ortega, sino darlo todo o poco menos por bueno e inofensivo, como quiere el Sr. Lain, es la máxima imprudencia.

Y no se sale del atolladero diciendo que lo verdaderamente prudente es «enseñar a leer recta y católicamente los escritos de Ortega», y de Unamuno (p. 16). ¿Qué escritos? ¿Qué parte de ellos? Respecto de lo bueno y verdadero que tengan, no hace falta enseñar a leer. Y respecto de lo falso y pernicioso, no hay manera de volverlo recto y católico. Hay que comenzar por reconocer el error y el mal, tomando las debidas precauciones para no contagiarse de ellos. Es lo que nosotros hemos subrayado con toda honradez e imparcialidad. La prudencia, pues, exige hacer lo contrario de lo que dice el Sr. Lain.

Pero no bastan esas dos virtudes cardinales —justicia y prudencia— para apreciar debidamente la filosofía orteguiana. Hacen falta también las otras dos: la fortaleza y la templanza. La fortaleza, para tener el valor de decir las cosas como son, aunque no gusten a la galería. Me hago cargo de que hoy se propende a la indulgencia en todos los órdenes, incluso a veces con el mal y con el error; y de que el irenismo está a la orden del día. Sin necesidad de llevar las cosas a punta de lanza, yo creo que tampoco se debe caer en el extremo opuesto, que en el fondo es una debilidad, una cobardía y una capitulación. Hace falta hoy, más que nunca, tener el valor de llamar error a lo que verdaderamente lo es, y verdad a lo realmente tal, sin tergiversaciones, sin confusionismos y sin medias tintas. Eso no es cerrazón ni intransigencia, ni faltar a la verdadera caridad, sino decencia, honradez y virilidad.

Y la templanza, para no dejarse dominar por los afectos personales ni por los intereses de grupo o de tertulia, cayendo así en un estado pasional que impide ver las cosas como son, y que hace prácticamente imposible todo diálogo sereno y objetivo.

Yo creo que no hubiera sobrado al Sr. Laín y a sus amigos de armas el haberse revestido de esas dos virtudes al ponerse a enjuiciar la obra de Ortega y la nuestra.

Por último, nos queda por examinar la acusación de haber faltado al «decoro que una polémica filosófica y teológica tan estrictamente exige» (p. 10), por nuestras intemperancias de lenguaje, de la que el Sr. Laín da un muestrario —que ya conocemos, por haberlo transcrito más arriba—, exactamente el mismo que el presentado por el anónimo de *Religión y Cultura* (p. 323). Pero con esta coletilla del Sr. Laín: *et sic de ceteris* (p. 10). Con lo cual insinúa que la serie podría aumentarse indefinidamente. O sea, que nuestro libro está plagado de frases y palabras fuertes y de mal gusto, que desdicen de una obra seria sobre temas filosóficos y teológicos.

No nos asusta ni ruboriza el reproche. En primer lugar, porque no es exacto el *sic de ceteris* con que nos quiere «favorecer» el Sr. Laín. El y sus amigos han ido espigando por nuestro libro todo lo que pudiera desacreditarlo, y han entresacado

con pinzas esa serie de palabras más o menos recias. Pero apenas podrá encontrarse alguna otra. En cambio omiten con todo cuidado otra serie más larga de frases elogiosas a la persona y a la obra de Ortega, que en parte referimos más arriba. ¿Por qué esa parcialidad?

Todo ello no es más que pura susceptibilidad de los orteguianos. Los demás críticos de nuestra obra no han reparado en semejantes menudencias; antes bien, varios de ellos han subrayado nuestra corrección y buenas formas.

Permitasenos citar algunos: «estudio hecho con gran pulcritud y altura» (Esteban Nolist Pol, «Diario de Barcelona», de 7 de marzo de 1958, p. 22, col. 2). «No se falta a la verdad ni en una tilde, pero tampoco se incumple el precepto de la caridad, ni siquiera el de la elegancia» (J. R. D. «Hoja del lunes», de Barcelona, 17 de marzo de 1958). «El P. Ramírez ha usado con parsimonia el látigo de tanto restallido fácil en otras manos» (A. Topete, S. J., «Radio Vaticano», de 4 de junio de 1958).

En segundo lugar, porque todas esas palabras incriminadas, leídas en su contexto, no tienen por qué ruborizar a nadie. Estábamos allí argumentando contra el racio-vitalismo orteguiano, contra su idea de la filosofía y contra su concepto de la metafísica. Y, sacando las conclusiones contenidas en sus asertos o en sus principios, subrayábamos los absurdos que de ellos se seguían. Absurdos de tal tamaño, que todavía quedaban cortas y por debajo las palabras empleadas para expresarlos. Hubo que usar de sinónimos, para dar toda la fuerza que un sólo vocablo no indicaba suficientemente. El *Diccionario de sinónimos y antónimos*, del señor Sainz de Robles, nos prestó gran ayuda en este sentido. Eso no es faltar al decoro, sino simplemente llamar las cosas por sus propios nombres, aunque todavía inadecuados a la realidad. «Yo creo —dice muy bien el Sr. Vicente Marrero, refiriéndose expresamente a este asunto— que intelectualmente es más honesto hablar así, que decir, por ejemplo, que el mundo tiene menos luz después de la muerte de Ortega, o que sólo desde él hay filosofía rigurosa en España, o que después de Aristóteles, Kant, Hegel, es Ortega el filósofo más importante de la humanidad, o que ha hecho la reforma radical de la filosofía» (El buen tono orteguiano, en «Punta Europa», núm. 30, junio de 1958, p. 127).

Sin embargo, yo no doy mayor importancia a esas ni a otras palabras. Si ofenden o desagradan, no tengo inconveniente en retirarlas y sustituirlas por otras más o menos «delicadas» y «elegantes» *ad usum delphini*, pero con tal de que se mantenga lo significado por ellas. Por eso mismo hemos dejado para lo último esta querella minúscula.

En tercer lugar, porque, aún colocándonos en este mismo terreno de la finura y comedimiento en las palabras, no son precisamente Ortega y los orteguianos los más calificados para llamar la atención de sus interlocutores o contrincantes, por comenzar ellos mismos a faltar gravemente en este punto. Las frases mismas del Sr. Laín con que intenta fustigarnos y echarnos en cara ese defecto, no son precisamente un modelo de decoro, de elegancia y de urbanidad. Según él, nuestras palabras «no sólo van contra toda benevolencia, mas también contra la más elemental justicia y aún contra el decoro que una polémica filosófica y teológica tan estrictamente exige» (p. 10).

Y todavía faltan más otros orteguianos, de cuyo «buen tono» ha escrito con elegancia y verdad el Sr. Marrero («Punta Europa», núm. 30, junio de 1958, p. 120-129). Peor aún que sus palabras, es el dejo despectivo e insultante que las acompaña, y el alarde de majeza de que hacen ostentación. No las voy a reproducir aquí. Pueden verse en Julián Marías (*Ortega y tres antípodas*, Buenos Aires, 1950), que es un especialista en el género.

Pero se me permitirá presentar algunas muestras del mismo Ortega en persona, maestro común de todos ellos y *arbiter elegantiarum*. De Unamuno escribe, entre otras lindezas por el estilo: «si Unamuno dice, como no ha mucho en *Faro*, que Madrid es lo único europeo de España y, poco después en Bilbao, que Madrid es un patrimonio de la frivolidad, me reservo el derecho de pensar que *esas caprichosas psicologías de las ciudades son tonterías, imprudencias o injusticias*. El espíritu de Unamuno es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a algunas sustancias de oro, muchas cosas inútiles y malsanas. Conviene que tengamos fauces discretas» (*Sobre una apología de la inexactitud*, I, 118).

En otra parte afirma que no pensaba en principio «oponer

nada a la *filosofía soez*» de una carta de Unamuno, «*energúmeno español*», «que no se preocupa de la verdad», sino que «ha elevado a la dignidad universitaria los usos *jaquescos* que el Sr. La Cierva tan ingenuamente se obstina en perseguir por las tabernas» (*Unamuno y Europa*, I, 128, 129). «Miguel de Unamuno, *energúmeno español*, ha faltado a la verdad. Y no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea entre ellas» (p. 132).

Y termina por llamarlo «*moravito máximo*, que entre las piedras reverberantes de Salamanca, inicia a una tórrida juventud en el *energumenismo*» (*Renán*, I, 461); «discípulo de D. Miguel de Molinos más que de Miguel de Cervantes» (*Libros de andar y ver*, I, 171); y «*viejo zorro*» (*Ideas y creencias*, prólogo, V, 379).

Del desdén e indelicadeza con que trata a Schopenhauer son prueba estas palabras: «el mundo es mi representación, como dirá *toscamente* el *tosco* Schopenhauer» (*Qué es filosofía*, p. 173). «Schopenhauer confunde elementalmente en la sola palabra *representación* los dos términos cuya relación se trata precisamente de discutir, el pensar y lo pensado. He aquí por qué perentoria razón califiqué el otro día de *tosca* esta famosa teoría, título de su divertido libro. *Es más que tosca*; un muchacho al uso la llamaría *una astracanada*» (ibid., p. 208-209).

Y no digamos nada de las que suelta contra Guillermo Wundt, a quien califica de «*gran zapatero remendón* de la filosofía» (*Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, VI, 213); o contra los textos de filosofía escolástica, a quienes llama «*remediavagos de Seminario*» (*Qué es filosofía*, p. 198); o cuando dice que el tomismo ha sido inventado «*para no trabajar*» (*Un diálogo*, III, 566).

Por otra parte, es Ortega uno de los escritores que han zaherido con más saña y violencia lo español y a los españoles. Pocas palabras de su léxico más frecuentes que la de *chabacanería*, para calificar las cosas y las costumbres de España. Somos un pueblo de histéricos. «El *chulismo*, el *flamenquismo*, la *bravuconería*, la *exageración*, el *retruécano* y otras muchas formas de expresión que se ha creado de una manera predilecta

nuestra raza, podrían muy verosímilmente reducirse a manifestaciones de *histerismo* colectivo... En cierto sentido, encuentro en Baroja una manifestación superior del histerismo nacional. Todos somos un poco como él» (*Ensayos de crítica: una primera vista sobre Baroja*, II, 111).

Somos, además, superficiales e ineptos para la filosofía, salvo contadas excepciones. «Tras un cuarto de siglo de producción ideológica —no presumo de ancianidad, pero es el caso que yo comencé a publicar a los dieciocho años—, *he perdido toda ilusión* que consista en esperar, salvo excepciones, de españoles o de argentinos que entiendan por leer u oír otra cosa que resbalar del significado espontáneo o impresionista de una palabra al de otra, y del significado primerizo de una frase al de la subsecuente».

Ahora bien, así —no se dude de ello— no se puede entender ninguna expresión filosófica. La filosofía no se puede leer —es preciso desleerla—, quiero decir, repensar cada frase, y esto supone romperla en sus vocablos ingredientes, tomar cada uno de ellos, y, en vez de contentarse con mirar su amena superficie, tirarse de cabeza dentro de él, sumirse en él, descender a su entraña significativa, ver bien su anatomía y sus límites, para salir de nuevo al aire libre, dueño de su secreto interior. Cuando se hace esto con los vocablos todos de una frase, quedan unidos no costado a costado, sino subterráneamente, por sus raíces mismas de idea, y sólo entonces componen de verdad una frase filosófica. A la lectura deslizante u horizontal, al simple patinar mental, hay que sustituir la lectura vertical, la inmersión en el pequeño abismo que es cada palabra, fértil buceo sin escafandra» (*Qué es filosofía*, p. 85).

«Largos años de experiencia docente me han enseñado que es *muy difícil* a nuestros pueblos mediterráneos —y no por casualidad— hacerse cargo del carácter peculiar único entre todas las demás cosas del Universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio» (ob. cit., p. 161).

Cualidad que afecta a sus mismos discípulos predilectos y más íntimos. «*En España todavía no se sabe leer bien, se resbala sobre lo negro*» (Guillermo Dilthey y la idea de la vida, VI, 196 nota). «Me encuentro sorprendido con que *ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he*

pensado y escrito. Distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos» (*Goethe desde dentro*, IV, 404, nota).

Pueblo, en una palabra, intelectualmente hermético e impermeable. «Quien ha llevado una vida intelectual pública muy activa en España y fuera de España, automáticamente compara, y la comparación le fuerza a convencerse de que *en el español este hermetismo mental es un vicio permanente y endémico. Y no por casualidad. Si el hombre español es intelectualmente poco poroso, se debe a que también es hermético en zonas de su alma mucho más profundas que el intelecto*» (*Qué es filosofía*, p. 247).

Ante semejante veredicto, tan enraizado en la mente de Ortega, surge espontánea e inmediata esta pregunta: ¿serán también, según Ortega mismo, estos discípulos suyos entusiastas, con quienes estamos tratando, chabacanos, chulos, bravucones, histéricos, superficiales, incapaces de filosofar, endémicamente herméticos e impermeables de intelecto?

La fraseología —«modelo» de cortesía y de buen gusto— es de acuñamiento orteguiano. Lo restante lo dejamos a la discreción de este núcleo ejemplar de orteguistas distinguidos. No creo que tengan motivo para llevarlo a mal, porque de Ortega mismo, especialista en estos menesteres «lingüísticos», son estas palabras: «los improprios son palabras que significan realidades objetivas determinadas, pero que empleamos, no en cuanto expresan éstas, sino para manifestar nuestros sentimientos personales... La abundancia de improprios es el síntoma de la regresión de un vocabulario hacia su infancia» (*Ensayos de crítica: una primera vista sobre Baroja*, II, 107).

CONCLUSION

Hemos examinado atenta, minuciosa y objetivamente —*sine ira et studio*— todas y cada una de las observaciones y reservas que nos ha hecho en su réplica el Sr. Lain. Se las agradecemos sinceramente, porque ellas nos han dado ocasión de revisar cuidadosamente nuestros asertos y los del mismo Ortega, objeto de nuestras críticas, para ver si éstas eran o no fundadas y sujetas a rectificación. Como no tenemos gusto alguno ni deseo de condenar ni de molestar a nadie —y menos a un hombre de la talla de Ortega—, nuestro mayor placer hubiera sido no encontrar nada condenable ni reprovable en sus escritos. Las contadísimas personas que en la intimidad sabían lo que preparábamos sobre su filosofía, son testigos de habernos oído decir que, de equivocarnos, preferíamos lo fuera contra nosotros que contra Ortega. Y eso mismo repetimos ahora con toda honradez y sinceridad: nos hubiéramos alegrado de que el alegato y la réplica del Sr. Lain hubiesen dado en el blanco y demostrado la falsedad e inconsistencia de nuestros asertos, para retirarlos y retractarlos noblemente. Estamos entre caballeros y cristianos. Mi mayor gusto es ser vencido por la verdad, venga de donde viniere y la proponga quienquiera que sea.

Pero, desgraciadamente, como consta por el examen hecho, no ha sucedido así. El Sr. Lain, a pesar de su mejor intención, no solamente no ha observado con nosotros rigurosa y cumplidamente el inexcusable precepto pascaliano (p. 4), ni la regla de oro ignaciana (p. 10), sino que los ha incumplido y quebrantado continuamente a todo lo largo de su escrito. Porque esas reglas y preceptos no deben traducirse en una ley del embudo, sino que deben aplicarse a todos por igual.

Sin embargo, yo lo daría todo por bueno, si el Sr. Lain hubiera logrado probar su intento, es decir, nuestra falta de toda benevolencia, de toda objetividad, de toda comprensión, de toda justicia y de todo decoro en la crítica y enjuiciamiento de la obra intelectual de Ortega. No lo ha conseguido de ninguna manera, sino más bien todo lo contrario, a pesar de

haber puesto en ello honrado propósito (p. 3), seria reflexión (p. 3), cuidado exquisito (p. 4), y sentido de la grave responsabilidad que le incumbía como español, como intelectual y como católico (p. 3, 4), que piensa con inquieto corazón en el futuro intelectual de las almas de España (p. 16).

No dudamos de nada de eso. Pero el examen imparcial de todo su escrito arroja un resultado completamente desfavorable, como hemos visto. Añade el Sr. Laín que los ejemplos y comprobaciones de nuestros fallos aducidos por él, pudieran multiplicarse sin grave esfuerzo (p. 10), pero que careció de tiempo y de espacio para revisar metódicamente toda nuestra crítica y poner las cosas en su punto (p. 8). Ha sido una pena. En todo caso, es de suponer que, para su réplica, no ha escogido él los más desfavorables a su intento y a Ortega, sino los más fehacientes e irrecusables. Pues, si tan ineptos y contraproducentes han sido éstos, ¿qué serían los demás?

El Sr. Laín parece que no ha visto claro el pensamiento de Ortega ni el nuestro, acaso por falta de calma y de serenidad. El problema que ventilábamos no es el de si el católico debe acoger o no lo bueno y verdadero que se encuentra entre los hombres de hoy: en ello —que debe acogerse— estamos conformes todos, desde el Papa hasta nosotros dos. Toda verdad y todo bien procede de Dios y lleva a Dios. Debe, pues, aceptarse sin embages ni titubeos.

El problema está en distinguir y determinar lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso, lo útil y lo pernicioso, que hay en la obra intelectual de Ortega. Nosotros, sin negar todo lo bueno, verdadero y provechoso que hay en ella, subrayábamos lo mucho malo, falso y pernicioso que se encuentra allí. Y dábamos prueba de ello, con textos explícitos al canto. El Sr. Laín opina lo contrario, diciendo que lo malo, falso y nocivo suyo es muy escaso —volandero—, mientras que lo bueno, verdadero y provechoso es muy abundante —un rico filón—. Yo no le deseo más que una cosa: que lo demuestre. Pero con argumentos más eficaces y fehacientes que los aducidos en su réplica. Todo lo demás —que si Dondeyne, que si Tresmontant, que si Amor Ruibal, que si Blondel u otros—, es salirse de la cuestión.

Sea de ello lo que fuere, y pese a la acusación repetida de

falta de objetividad y de justicia —que no ha logrado probar el Sr. Lain— la inmensa mayoría de los críticos, que hasta ahora —10 de junio— hemos tenido, conviene en reconocer precisamente nuestra justicia, nuestra objetividad y nuestra imparcialidad.

He aquí algunos testimonios: «exposición serena y metódica, *sine ira et studio*, del pensamiento del filósofo español..., análisis ponderado y prudente, hecho sin acepción de personas..., estudio hecho con gran pucritud y altura» (Esteban Mollist Pol, en «Diario de Barcelona», de 7 de marzo de 1958, p. 22).

«Ponderación y objetividad, precisamente..., sobresalen en esas casi quinientas páginas del P. Santiago Ramírez... Tarea, repito, en la que se acompaña de gran objetividad, incluso cuando refuta a Ortega desde el punto de vista exclusivamente católico... Con pormenor impresionante, con rigor absoluto, con enorme erudición y conocimiento histórico de la filosofía y de los sistemas, se procede a la valoración de las ideas filosóficas de Ortega desde la misma filosofía, manteniéndose en todo instante la ecuanimidad científica... No se falta a la verdad ni en una tilde, pero tampoco se incumple el precepto de la caridad, ni siquiera el de la elegancia» (J. B. O. «Hoja del lunes», de Barcelona, de 17 de marzo de 1958).

«Llanamente, sin partidismo ni encono, expone el verdadero valor de la filosofía de Ortega» (F. R., en «Perseverancia», núm. 200, abril de 1958. Barcelona).

«Un libro sobre la filosofía orteguiana lleno de serena sinceridad, objetivamente lúcido y de una honradez absoluta... No recuerdo sinceramente unas páginas de más objetividad crítica, absolutamente rigurosa por otra parte, que las dedicadas por el P. Ramírez al enjuiciamiento de la filosofía orteguiana... Con una seguridad y una ponderación de todo punto admirables, el P. Ramírez expone, analiza y rebate metódicamente los errores del pensamiento orteguiano, siempre a la luz de la más estricta disciplina filosófica y teológica... Una crítica, en fin, de noble y neta dialéctica, que el propio Ortega sin duda habría admirado y aceptado» (Enrique Sordo, en «Revista», de Barcelona, núm. 310, 26 de marzo de 1958).

«Probidad realmente admirable» (Ángel Marza, en «El correo catalán», de 11 de abril de 1958).

«Se ha acercado a la obra filosófica de Ortega desprovisto

de prejuicios absurdos... Si algún prejuicio ha llevado por delante, ha sido precisamente el prejuicio de la simpatía... En la segunda parte viene el enjuiciamiento, la crítica desapasionada, objetiva, limpia de parcialidades, con una valoración precisa de la doctrina... Siempre dentro de una estricta objetividad, que se niega a desmentir los valores donde los valores existen» (Ernesto Salcedo, en «La Hora», de 22 de marzo de 1958, Madrid).

«Este libro es un modelo de objetividad» («Destino», núm. 1077, de 29 de marzo de 1958. Barcelona).

«En esta primera parte —exposición de las ideas de Ortega— Ramírez logra plena objetividad» (A. Lobato, O. P., en «La Ciencia Tomista», núm. 266, Abril-Junio de 1958, p. 315). «La refutación —segunda parte— es siempre serena, luminosa, objetiva, sin mezcla de pasión» (p. 317). «Un libro serio..., lleno de claridad..., sereno. Se respira en sus páginas tranquilidad y firmeza» (p. 322, 323, 324).

«El P. Ramírez lleva muy adelante su empeño de honestidad científica... Respeto y ciencia... Más que la imparcialidad del P. Ramírez, debemos hablar de serenidad y caridad hacia Ortega —virtudes superiores—, de un escueto sentido de la verdad» (A. Topete, S. J., en «Radio Vaticano», de 4 de Junio de 1958).

«Se ha enfrentado con Ortega filósofo con espíritu de total objetividad» («Cruzado Español», núm. 5 —1 de junio de 1958— p. 7, col. 1). «Una crítica objetiva de las ideas filosóficas de Ortega y Gasset» (Salvador Caballero Sánchez, en «Estafeta Literaria», de 7 de junio de 1958, p. 7).

A ellos nos permitimos añadir algunas apreciaciones de Catedráticos ilustres de Madrid y Barcelona. «El juicio más sereno, objetivo y autorizado que sobre la filosofía y heterodoxia de tan discutivo pensador hemos leído» (Alejandro Diez Macho, de la Universidad de Barcelona, «El libro español», t. I, núm. 5, mayo de 1958, p. 217).

«El estudio más sincero y exacto sobre el escritor contemporáneo» (Joaquín de Entrambasaguas, de la Universidad de Madrid, *ibid.*, p. 218).

«El estudio más completo, sereno y objetivo de la obra de Ortega que se ha hecho entre nosotros» (Antonio Fontán, de la Universidad de Madrid, *ibid.*, p. 219).

Lo que nuestros críticos —salvo los orteguianos— han reconocido en nuestro libro, yo creo que debe reconocerse también en el presente escrito: honradez, serenidad, desapasionamiento, objetividad, imparcialidad, y —¿por qué no?— benevolencia y caridad. Sincera y cristianamente: no hemos perdido ni merchado en un punto el máximo respeto y la máxima consideración que nos merecen siempre Ortega y el Sr. Laín. Hubiéramos deseado que, en nuestra discusión, no hubieran aparecido para nada sus personas ni la nuestra, sino que se hubiese desarrollado con absoluta impersonalidad. Pero ha sido imposible, porque el asunto en cuestión es esencialmente concreto, en el que no cabe abstraer de los personajes que intervienen. Tampoco ha sido posible abstraer de una manera determinada de hablar y de expresarse. Cada cual tiene su estilo. El nuestro es de plena claridad y franqueza, sin reticencias ni segundas intenciones. Es el *est, est; non, non*, del Apóstol Santiago (5, 12). Al pan, pan; y al vino, vino. Por eso, si a causa de ello se nos ha deslizado en el curso de la discusión alguna frase o palabra que pudiera causar pena o molestia a nuestro ilustre contradictor, la damos por no dicha, pero conservamos su contenido, que es lo verdaderamente fundamental e interesante.

16

POST SCRIPTUM

LA INTERVENCION DEL SEÑOR ARANGUREN

Terminada nuestra respuesta a la crítica del Sr. Laín y del anónimo de *Religión y Cultura*, llega a nuestras manos el folleto del Sr. Aranguren, «La ética de Ortega» (Madrid, 1958), en donde se suma a ellos e intenta reforzar, en el campo de la ética, su censura contra nosotros. La casi totalidad de sus observaciones están ya contestadas en las páginas anteriores, pues los tres críticos coinciden en la intención, en la táctica y en las armas de combate. Por eso seremos más breves en nuestra respuesta.

Comienza, pues, el señor Aranguren diciendo que la réplica del Sr. Laín, «Los católicos y Ortega», es un «modelo de pon-

deración y espíritu de justicia», y que nuestra obra sobre «La filosofía de Ortega y Gasset» es un «libro desafortunado en todas sus partes, pero en particular en la que a mí más profesionalmente me atañe, la *Ética*» (p. 7).

Sobre el alegato del Sr. Lain, ya hemos comprobado anteriormente su justicia, su ponderación y su ejemplaridad, verdaderamente «admirables».

Pero vengamos a las aportaciones «personales» del Sr. Aranguren. Desde luego, quedamos muy agradecidos a su obsequio de este precioso ramillete de siemprevivas: desconocimiento de la filosofía actual y de la del mismo Ortega; imprudencia intelectual por meterme a juzgar de lo que no entiendo; improvisación de ese juicio por haber leído de un tirón y precipitadamente las obras completas de Ortega, sin interesarme por ellas; condenación de éste sin haberlo entendido; carencia de espíritu científico y de sentido histórico; simplificador terrible y antípoda simplista, que se contenta con facilonas interpretaciones sin darse siquiera cuenta de los problemas; hombre que se escandaliza por nada y que no ve en Ortega más que veneno; ocultador —o desconocedor— de sus textos principales, por haber leído sus obras con prejuicios, o sin interés, y haberme fijado únicamente en los que convenían a mi propósito condenatorio (pp. 9, 10, 13, 23, 27, 36, 38, 39-40, 41, 43, 47, 54).

Con lo cual me hago responsable de poner en ridículo la ciencia católica y de favorecer la fobia anticlerical de muchos jóvenes universitarios, o su alejamiento de la religión cristiana. He aquí una muestra «sumamente benévola» (p. 39) de este buen talante del Sr. Aranguren: «creo que el P. Ramírez, aparte de carecer de los supuestos filosóficos imprescindibles para entender el pensamiento de Ortega, porque es un excelente conocedor, sin duda, de la filosofía tomista, pero su conocimiento de la filosofía moderna y contemporánea no es ni remotamente proporcionado al de aquélla, como acredita, sin lugar a dudas, el libro que comentamos, ha hecho de las obras de Ortega una lectura hartamente menos «atenta, reposada y repetida» de lo que dice, probablemente porque, según se advierte a lo largo de su libro, no le interesa la obra orteguiana, y es difícil leer con la atención necesaria una obra voluminosa que no despierta interés. Por ello me explico que se le hayan escapado textos esenciales. Pero temo que muchos jóvenes, entre

los universitarios, que están pasando por una seria crisis de anticlericalismo, y más que de anticlericalismo, sean peor pensados que yo. Y podría ocurrir que alguno aplicase al caso una anécdota referida por Américo Castro en un artículo publicado muy recientemente en España. Cuenta Castro que al preguntársele a un doctor por Salamanca cómo había afirmado, en unas conclusiones, que la devoción del santo rosario data sólo del siglo XVIII, contestó sencillamente: «porque me convenía».

Siempre, pero más aún cuando se hace crítica negativa, es menester extremar la precisión, el cuidado y la objetividad» (p. 39-40).

Muy bien. Yo también creo que en todo diálogo científico y de altura es necesario extremar la precisión, el cuidado y la objetividad, sobre todo cuando se hace crítica negativa. Nada más razonable ni más justo.

Pero ¿han observado ese bellissimo precepto el Sr. Aranguren y sus dos conmlitones, en la crítica puramente negativa que nos hacen? Desde luego, sus dos camaradas no lo han cumplido, como hemos demostrado anteriormente. Y el Sr. Aranguren, que repite, agravando, lo que aquéllos dicen o insinúan, tampoco.

No han podido demostrar, a pesar de su empeño y mejor voluntad, que nosotros hemos malentendido a Ortega; ni siquiera que ellos lo han bienentendido. No es una demostración, ni cosa que lo parezca, afirmar con el anónimo de *Religión y Cultura* (p. 321), a quien sigue el Sr. Aranguren, que, por ser nosotros «un teólogo más conocido por sus estudios sobre el pensamiento medieval que por su atención a la filosofía moderna y contemporánea», desconozcamos o estemos incapacitados para conocer y comprender esta última.

Ni son prueba de ello las siglas que aparecen al principio de nuestra obra (p. 9), y que copia *ad pedem litterae* el referido anónimo (ibid.), como demostración irrecusable *ad sensum*.

En primer lugar, porque el índice onomástico, y especialmente el orteguiano, están probando con hechos lo contrario. Y segundo, porque esas siglas no son debidas a nosotros personalmente, sino al editor, que, en su mejor deseo y mayor empeño —que sinceramente le agradecemos— de facilitar y abreviar las citas y referencias, lo añadió por su cuenta al

mandar las pruebas compaginadas; y no era cuestión de recusarlas ni de complicar el trabajo de imprenta, gustasen o no personalmente al autor. Se pudieran también haber puesto siglas para las citas de Ortega, pero tuve empeño expreso en no usarlas, sino en indicar —además del tomo y de la página de las Obras completas— el título y apartado de cada obra, para que pudiesen comprobarlas todos los lectores, aún aquellos que no disponen de la edición de dichas obras completas. Mi empeño de objetividad y de imparcialidad me llevaron hasta ese extremo de jugar con las cartas boca arriba y de facilitar el control a todo el mundo. Créanlo o no los orteguianos, nos importa poco. El hecho es ése. No teníamos, ni tenemos el menor gusto en atropellar ni en condenar a nadie injustamente y sin oírle, y mucho menos a Ortega.

Parece mentira que se esgriman en serio tales argumentos por hombres de la talla intelectual de nuestros contradictores. El que uno no sea conocido o no haya escrito sobre filosofía moderna, no prueba que la desconozca ni que sea incapaz de conocerla. Hay hombres muy competentes en tal o cual disciplina, y que no han publicado nada sobre élla. Y hay otros, en cambio, que escriben y publican de todo, sin saber nada de nada. A nosotros personalmente nos ha gustado siempre leer y conocer lo que se publica en nuestro tiempo, particularmente sobre materias filosóficas y teológicas, a las que nos hemos dedicado durante toda nuestra vida. Y en nuestra labor docente de filosofía, hemos explicado en Roma, además de la *Metafísica*, la *Historia de la Filosofía moderna*. Por eso hemos leído y estudiado en sus propios textos todos los clásicos de la filosofía moderna; y ésto, de una manera metódica y seguida, desde el principio hasta el fin de las obras de cada uno. Ello hace que no nos dejemos fácilmente sorprender ni encandilar por cualquier «novedad» real o aparente que brille en el horizonte. Tanto más, cuanto que no somos naturalmente impresionables respecto de nada ni de nadie. Nunca hemos sentido la comezón de hablar ni de comentar, en público ni en privado, después de la lectura de un libro que nos ha interesado. Cuanto más interesante nos ha resultado éste, tanto más sentimos la necesidad de la meditación a solas y del silencio.

Se nos perdonarán —espero— estas «confesiones» más o me-

nos indiscretas e inmodestas. Nos han obligado a ellas nuestros aristarcos. Como obligaron al Apóstol sus detractores (II Cor. 11, 16-33). Indudablemente que ellos, al hablar con ese tono de suficiencia, habrán leído y conocerán muy a fondo la filosofía moderna y actual. No son unos improvisados ni unos imprudentes. Pero debo confesar que la lectura de sus escritos y la de este folleto del Sr. Aranguren —cuyos méritos reconozco lealmente en lo que valen—, no me han ayudado a comprender mejor la filosofía actual ni la de Ortega y Gasset.

Por lo demás, cada cual es lo que es, no necesariamente lo que se dice, sobre todo si interviene el apasionamiento. «Lo decisivo —ha escrito Ortega— es lo que seamos, no lo que opinen los demás» (IV, 71). El movimiento se demuestra andando, no hablando. Una crítica de Ortega no se improvisa, pero tampoco una crítica de nuestro libro, que no es una improvisación, sino que ha sido madurado durante varios años.

Y lo más picante es que se nos quiera hacer responsables del anticlericalismo o de la apostasía de «muchos jóvenes universitarios», cuando con esas mismas palabras se lo está fomentando, y cuando todo el mundo sabe lo que han dicho y hecho con esos jóvenes —¡pobres jóvenes!— en el caso concreto de nuestro libro y de las críticas de *Religión y Cultura* y del señor Laín. Esa conducta tiene un nombre muy expresivo en castellano, que todo el mundo sabe. Pero yo no me dedico a cultivar ni a vender siemprevivas para ofrecerlas al Sr. Aranguren o a sus amigos. Le dejo de muy buena gana el monopolio de esa industria.

¿Qué somos «terribles simplificadores», por haber ordenado y sistematizado las principales ideas filosóficas de Ortega? El mismo nos sugirió el encasillado, al hablar expresamente de lógica, de metafísica, de teodicea y de ética. Y a juicio de algunos críticos competentes —entre ellos Fraile y Lobato («Salmanticensis», 5 (1958), 237; «La Ciencia Tomista», 85 (1958) 316)— ha salido ganando Ortega. Pero si Aranguren prefiere decir que el filósofo madrileño no tiene orden ni concierto en sus ideas, sino que todo en él es un cajón de sastre y un ovillo de contradicciones, no le vamos a contradecir. No sería el único que ha pensado así. Pero que se atenga lealmente a lo que

eso supone. Un cerebro que se contradice a cada paso, que da bandazos de un extremo a otro, que desorbita las cosas y que no tiene orden en sus ideas, no es precisamente un cerebro filosófico en el sentido propio y fuerte de la palabra.

¿Que carecemos de sentido histórico? En ello nos acompañan, según el Sr. Aranguren, Ortega mismo y sus discípulos. «Los discípulos de Ortega —dice— y Ortega mismo, preocupados por mostrar y defender la «originalidad» de la filosofía orteguiana y su «anticipación» a otros sistemas más o menos afines, paradójicamente han solido deslizarse en el mismo defecto en que cae de bruces el P. Ramírez: la falta de sentido histórico» (p. 25-26).

¿Pruebas? He aquí una. «Hoy todos los críticos de Ortega, salvo el P. Ramírez, advierten que el artículo acerca de la novela *El Santo*, de Fogazzaro, escrito en 1908, y exponente de un fugaz filomodernismo de juventud, se halla en abierta contradicción con el Ortega maduro» (p. 26).

La respuesta está ya dada, cuando examinábamos anteriormente idéntica observación del Sr. Laín. Únicamente que no cita, como éste, el lugar de la retractación implícita —porque explícita no la tiene—, y que las maneras del Sr. Aranguren son más absolutas, agresivas y virulentas —según su peculiar talante— que las de su amigo y colega.

En realidad, no dijimos en ninguna parte que el Ortega maduro —de 1927 en adelante— fuese filomodernista o no. Nos contentábamos con referir simplemente sus palabras taxativas de su comentario «Sobre *El Santo*, de Fogazzaro», dando por supuesto que todo lector «solvente» de nuestro libro conocía la fecha de 1908, o podía conocerla sin gran esfuerzo con sólo mirar nuestro índice orteguiano.

Pero lo peor del caso es que Ortega ha incluido y conservado intacto ese escrito en la edición de sus Obras Completas, y que el texto de 1927 aducido por el Sr. Laín y a que alude el Sr. Aranguren, no tiene el sentido que estos señores le quieren dar, ni implica retractación alguna explícita ni implícita de sus anteriores simpatías, como consta por el examen minucioso del mismo que hicimos respondiendo al Sr. Laín. Por eso resulta peregrina la afirmación tajante y absoluta del Sr.

Aranguren: «se halla en *abierta* contradicción con el Ortega maduro». Lo mismo que esta otra: «hoy *todos* los críticos de Ortega, salvo el P. Ramírez...». ¿*Todos*? ¿También el P. Iriarte y el P. Roig Gironella, S. J., con quienes se pelea rabiosamente el Sr. Julián Marías a propósito de esto mismo (*Ortega y tres antipodas*, p. 171)? ¿O es que no hay más críticos de Ortega en el mundo que el Sr. Aranguren y sus dos amigos?

Otra prueba de la falta de nuestro sentido histórico. «Pero ¿se advierten igualmente otras más finas modificaciones de su pensamiento? Se afirma, sin duda con razón, que toda la filosofía orteguiana está ya en las *Meditaciones del Quijote*. Sí, está allí, pero en germen. Poseer germinalmente una filosofía—haber tenido ya su «intuición original», como diría Bergson—no es poseerla enteramente, ni estar en condiciones por el momento de dar razón, desde ella, de toda la realidad. En esa fase de desarrollo inicial de una filosofía, ésta se tiñe con facilidad, aunque sea sólo superficialmente, de otras concepciones. Y esto, en alguna medida, ocurrió durante unos años a la filosofía de Ortega» (p. 26).

Todo eso lo ha dicho de sí mismo Ortega en persona, cuyos textos recogimos en nuestro libro (p. 44, 195). Tampoco lo hemos negado nosotros en ninguna parte. Pero subrayábamos que «la lectura íntegra de sus Obras completas nos ha persuadido de que Ortega posee desde el principio una trayectoria filosófica sustancialmente uniforme y homogénea, salvo pequeños y accidentales retoques» (p. 15-16). ¿En qué se diferencia esto de lo que dice el Sr. Aranguren? Germen: trayectoria; se tiñe, aunque sea sólo superficialmente: salvo pequeños y accidentales retoques. Lo mismo da uno que otro para todo el que sepa leer en castellano. Únicamente cabe señalar, que, quien ha dado con la fórmula expresa de su sistema filosófico, revela poseer desde entonces algo más que un puro germen suyo: matiz, que expresa la palabra *trayectoria*. Es un germen orientado, dirigido y en movimiento; pero que se tiñe, se retoca y se perfecciona a medida que se desarrolla.

Estos dos casos bastaban para demostrar el «maravilloso» sentido histórico del Sr. Aranguren y nuestra total carencia del mismo, que nos hace caer de bruces. Pero queremos añadir un tercero, que confirma lo dicho irrecusablemente.

Habíamos citado estas palabras de Ortega sobre las ocupaciones felicitarias en que se revela la vocación del hombre: «advertemos con sorpresa y escándalo que *este tema no ha sido nunca investigado*. Aunque parezca mentira, *falta por completo una historia de la imagen que los hombres se han forjado de la felicidad*» (Ob. compl. VI, 424). Y subrayábamos seguidamente (p. 366) lo asombroso y peregrino de esa afirmación, «por ser éste precisamente uno de los temas más sobados y discutidos en filosofía y en teología. Es como si alguien afirmase rotundamente que en España no hay plazas de toros y que los españoles no se interesan lo más mínimo por la tauromaquia».

Después de haber citado nuestras palabras —eso sí, exactamente, con exactitud que le honra y le agradecemos—, apostilla a continuación: «yo creo que lo realmente asombroso es el asombro del P. Ramírez. ¿Cómo ha podido pensar, ni por un momento, que lo echado de menos por Ortega eran las «sobadas» abstracciones en que él piensa? ¿Qué tiene que ver eso con la *historia*? ¿Y cómo no comprende que habiendo en España plazas de toros y estando los españoles interesadísimos en la tauromaquia, sería sin embargo perfectamente posible que no se hubiese escrito ni un sólo libro de historia de las corridas de toros?» (p. 59).

El Sr. Aranguren parece haber leído de prisa las palabras de Ortega y las nuestras. Ortega habla expresamente allí de dos cosas: del tema en sí mismo —«*este tema no ha sido nunca investigado*»— y de su historia —*falta por completo una historia de la imagen que los hombres se han forjado de la felicidad*»—.

Ambas cosas —tema e historia del mismo— han sido objeto de estudio, de investigación y de controversia en filosofía y en teología desde hace largos siglos. Por eso juntábamos las dos bajo la única palabra de *temas*, porque juntas se encuentran en la historia. Ni por un instante pensábamos en las solas «abstracciones» que ha imaginado el Sr. Aranguren. Precisamente en aquella obra nuestra *De hominis beatitudine*, t. II-III, hay tanto o más de *historia* de la imagen u opinión que los hombres se han forjado de la felicidad, sea objetiva, sea formal, como de discusión o especulación del asunto —que no es lo mismo que «abstracción», como «bondadosamente» interpreta el Sr. Aranguren—.

Ese empleo a fondo de la historia ha sido reconocido y subrayado expresamente por los críticos y especialistas del extranjero, ponderando la importancia que dimos a los esclarecimientos históricos y el haber puesto a contribución los progresos realizados en nuestros días por la patrología y por la historia de las doctrinas teológicas. «Le Père Ramirez est le premier, croyons-nous, qui ait introduit cette lumière de l'histoire dans le commentaire suivi et systématique d'un traité générale, et l'on n'a pas de peine à mesurer le profit tiré de cette expérience. Il semble qu'une dimension nouvelle soit par là donnée aux articles de la *Somme*, de même qu'un puissant projecteur introduit dans la nef obscure d'une cathédrale, en creuse les reliefs, en dégage les lignes essentielles et fait renaître en quelque sorte l'idée profonde et la signification originale de l'oeuvre» (J. Tonneau, O. P., en «Bulletin thomiste», VII (1946) p. 41).

Y el *Dictionnaire de Théologie Catholique* agrega: «très au courant du mouvement historique actuel de la théologie, l'auteur joint à une solide formation ecclésiastique une réelle culture historique» (Tables générales, col. 1233, París, 1956).

Sobre la imagen o idea que los hombres se formaron de la bienaventuranza, hablaron largamente, haciendo historia y discutiendo las opiniones, los principales filósofos de Grecia y de Roma, los Padres de la Iglesia —especialmente San Agustín—, Boecio y los teólogos. Y en París publicó M. de Rochefort (1778) una obra histórica sobre este punto: «Histoire des opinions des anciens et de systèmes des philosophes sur le bonheur». *Histoire*, con todas las letras.

Indiscutiblemente, el conocimiento de la historia y el sentido histórico de Ortega y de Aranguren son en verdad prodigiosos: este tema *no ha sido nunca* investigado; *falta por completo* una historia de la imagen que los hombres se han forjado de la felicidad. La cosa no tiene vuelta de hoja.

Nos achaca también el Sr. Aranguren el defecto de no habernos dado cuenta del estilo peculiar de Ortega, tomando «como suenan» sus palabras exageradas o hiperbólicas, que no tienen más que un alcance pedagógico y una táctica de oposición o de polémica contra otras doctrinas. Frente a ellas, «Ortega adopta una actitud *antitética*», que «le hace adoptar mo-

dos de expresión que hoy, vencido ya el adversario, nos parecen fuera de lugar, pero que entonces eran necesarios, al menos como pedagógica *exageración*» (p. 26) —«la *exageración* tan cara a Ortega» (p. 34).— «El ingrediente de *exageración*... aparece casi siempre en el estilo de Ortega» (p. 43. cf. p. 21).

Está muy bien. Pero este no es un descubrimiento del Sr. Aranguren. Lo hicimos notar nosotros mismos repetidamente. «Ortega no ha sabido guardar el justo medio» (p. 224). «Se ha pasado de un extremo a otro. A la *exageración* cartesiana de hacer al hombre un ángel, se opone diametralmente la *exageración* orteguiana de reducir el hombre a una bestia. Ambas posiciones se neutralizan y se destruyen mutuamente, siendo la peor y la más errónea la de Ortega» (p. 227. cf. p. 237, 258). Eso se llama desorbitar las cosas. Y no andan lejos del maestro sus epígonos, entre ellos el propio Sr. Aranguren.

Pero la *exageración*, cuando se trata de ciencia o de filosofía y no de pura retórica, siempre es *exageración*. Y falsificación, en la medida de élla. La verdad es —diga lo que quiera el Sr. Aranguren— que en Ortega hay muchas veces, no sólo *exageración* verbal, sino también, y principalmente, *exageración* de pensamiento. Y a ésta no tiene derecho un auténtico filósofo. No confundamos la filosofía con la retórica sonora, ni las exquisiteces del pensamiento con la belleza de las frases.

Por lo demás, como dice muy bien el mismo Sr. Aranguren, «cuando se habla polémicamente, se va siempre más lejos que en una reflexión objetiva» (p. 43). Esto es completamente exacto a lo largo de todo su folleto y de los alegatos de sus dos camaradas. No han hecho más que polémica, y han ido siempre más allá de la reflexión objetiva. Se han dejado llevar del apasionamiento y han faltado descaradamente a la objetividad.

Lo hemos ido comprobando a todo lo largo del alegato laíniano y del conato de censura —porque a más no llega— del caballero anónimo de *Religión y Cultura*. Y lo estamos viendo a través de todo el folleto del Sr. Aranguren. El apasionamiento de este último y su talante de contradicción llegan a tal extremo, que ni siquiera entiende rectamente los elogios que tributamos a Ortega, ni el reconocimiento de sus méritos. Así, por ejemplo, reconocíamos la claridad de Ortega, y su superio-

ridad en este punto sobre Dilthey y sobre Heidegger. Quien haya leído a los tres, verá ciertamente que esto es la pura verdad, la evidencia misma. Pero, como para cierta gente la obscuridad es sinónima de profundidad y la claridad de superficialidad, no han faltado quienes —incluso entre los más allegados a Ortega— han dado la preferencia, en cuanto a hondura de pensamiento, a esos dos filósofos germanos sobre el nuestro (p. 197).

Eso, y nada más que eso, expresaban nuestras palabras, en que comparábamos a aquéllos con éste, como las han entendido críticos competentes que saben leer el castellano sin «antiparras» de polemizantes; por ejemplo, A. Lobato. «Le da —escribe— una superioridad manifiesta sobre Dilthey, y una claridad muy por encima de Heidegger en la exposición de su pensamiento» («La Ciencia Tomista», 85 (1958) 323).

En cambio, el Sr. Aranguren las ha entendido e interpretado así: «quien... despacha a Heidegger afirmando que es su terminología especial y complicada la que da a sus escritos la aparente sensación de novedad y profundidad (en nota: Ramírez, ob. cit., p. 197), en realidad se conduce poco más o menos, como quien despacha a Santo Tomás diciendo de él que es un mero repetidor de Aristóteles» (p. 9).

Y así por el mismo estilo en otras ocasiones. No merece la pena que empleemos el tiempo en discutir sus interpretaciones peregrinas, tales como decir que la ética orteguiana es una ética prudencial (p. 55), o que se mueve en el ámbito de la filosofía aristotélica por el mero hecho de decir que todo hombre se siente llamado a ser feliz (p. 57). Eso, que es una verdad de sentido común, lo dijeron Platón y otros antes de Aristóteles, y lo han repetido después innumerables filósofos, entre ellos Kant. Y de Ortega mismo es esta confesión: «estamos lejos de Descartes y de Kant, pero estamos aún más lejos de Aristóteles y de Santo Tomás» (*El hombre y la gente*, p. 71).

Más lejos, muchísimo más, de la moral prudencial de Santo Tomás y de la moral «eudemonística» de Aristóteles.

El Sr. Aranguren cita (p. 45) este pasaje de Santo Tomás: «bonum hominis, in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur se-

cundum regulam rationis; nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis» (De Virtutibus in communi, 9). Y añade meticulosamente, para mayor precisión: «el subrayado es mío». ¿Es que Santo Tomás subrayó alguna vez sus escritos? No aparece rastro alguno de ello en sus autógrafos que se conservan. Seguramente no subrayó nada. No hay, pues, peligro alguno de que el Aquinate le dispute ese derecho de propiedad. Pero explica más su pensamiento poco después, diciendo: «si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis nisi sit ibi id quod est rationis: unde et in definitione virtutis ponitur ratio» (ibid., al final del cuerpo del artículo).

Y en otra parte lo completa en estos términos: «*naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Huiusmodi autem inclinatio, quanto est perfectior tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur quanto fortius currit*» (Summa theol. I-II, 58, 4 ad 3).

Ahora bien, Ortega procede en moral de una manera diametralmente inversa: lo primario y fundamental es el impulso, la tendencia, la inclinación, del apetito sensitivo, que es el imperativo vital: todo lo demás —dirección o regulación del intelecto e impulso racional de la voluntad— es secundario y accesorio. «No se confunda —escribe— el *deber ser* de la moral que habita en la *región intelectual del hombre*, con el *imperativo vital*, con el que *tener que ser* de la vocación personal, situado en la *región más profunda y primaria de nuestro ser*. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya una reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo.

El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital» (IV, 406). La razón y la prudencia van al remolque de la vida y del impulso pasional.

Y sin embargo, el Sr. Aranguren se empeña en defender

la coincidencia de Ortega con el Aquinate, naturalmente sin conseguirlo. Verdadero modelo del género. Con la agravante, además, de esta anotación «clerical»: «un sacerdote ejemplar por su ciencia y por su virtud, me hizo notar hace tiempo que, desde esta concepción tomista de la prudencia como perfección de la razón, se entiende bien aquella afirmación de Ortega (VI, 471): «como decían los teólogos a otro propósito, el hombre está *in via*, está en camino de llegar a ser racional» (p. 45, nota 54).

Yo no sé si el Sr. Aranguren ha citado este testimonio, con sus epítetos ditirámicos, de burlas o de veras. La realidad es que nada tiene que ver aquí una cosa con otra. Ortega no se acordaba allí para nada de moral, sino de negar e impugnar la definición del hombre como animal racional. Y una vez negado eso, no hay prudencia ni moralidad posibles, ni cosa que se le parezca, digan lo que quieran Ortega y todos los orteguianos juntos, aunque sean —o se llamen— intelectuales y ejemplares en ciencia y en virtud.

Ortega, pues, está en ética muy lejos de Santo Tomás. Y también de Aristóteles, según confesión propia: «cuando leo —dice— que Aristóteles hace consistir la beatitud, esto es, la vida perfecta, en el ejercicio teórico, en el pensar, siento que dentro de mí la irritación perfora el respeto hacia el estagiritas. Me parece excesivamente casual que Dios, símbolo de todo movimiento cósmico, resulte un ser ocupado en pensar sobre pensar. Este afán de divinizar el oficio y el menester que cumplimos sobre la tierra, este prurito de no contentarse cada cual con lo que es, si esto que es no le parece lo mejor y sumo, se me antoja un resto de política que perdura hasta en las más altas dialécticas. Aristóteles quiere hacer de Dios un profesor de filosofía en superlativo. *Yo ando muy lejos de pretender semejante cosa*» (II, 17-18).

La buena voluntad del Sr. Aranguren de condenar a toda costa nuestras críticas, le lleva a afirmaciones y apreciaciones inverosímiles. Tiene que poner reparos y formular objeciones a nuestras palabras, aunque reproduzcan textualmente las del mismo Ortega, como ocurre cuando dijimos que, según él «la vida es por sí misma ética, en el sentido más fuerte y radical

de este término» (p. 174, 429; Ortega, IV, p. 406). En nuestra crítica no hicimos la menor dificultad a esa proposición orteguiana *tomada en el sentido de que toda vida verdaderamente humana, es decir, racional y libre, es necesariamente moral, ética, y no solamente psicobiológica*. La admitíamos como una enunciación de evidencia inmediata. Lo mismo da acto humano que acto moral: *idem sunt actus morales et actus humani* (Santo Tomás, Summa theol. I-II, 1, 3c). Para quien sabe lo que significan sus términos, es una proposición analítica.

Y sin embargo, con un aire de «domine» severo, nos amonesta el Sr. Aranguren de que «todo escolástico tiene la obligación intelectual de comprenderla»; porque «lo que Ortega hace aquí, probablemente sin saberlo, es explicitar una de las anticipaciones escolásticas más fecundas y actualizables hoy» (p. 17).

Véamoslo. «Ortega tiene plena razón al afirmar que lo moral pertenece al ser del hombre: la vida humana, antes de ser honrada o inhonesta, es ya, siempre, moral. Pero esto ¿no lo vieron ya los escolásticos, sobre todo los grandes escolásticos jesuitas, al distinguir entre la *moralitas in genere*, o el *genus moris*, y su especificación ulterior en honestidad e inhonestidad? Todos los *actus humani*, es decir, verdaderamente humanos, son *eo ipso* morales; después —después, en un *posterius* meramente lógico, claro está— se distinguirán en honestos e inhonestos, pero los actos inhonestos no son menos morales que los honestos, puesto que los unos y los otros pertenecen al *genus moris* y no al *genus naturae*. El moralismo ulterior, sustituyendo terminológicamente la dualidad honestidad-inhonestidad por esta otra, moralidad-inmoralidad (las palabras «inmoralidad» e «inmoral», que no existían en latín, no son nunca usadas por los escolásticos rigurosos), ha venido a enturbiar el problema..., porque el hombre, cuando se comporta como hombre, es decir, inteligente y libremente, es siempre, haga el bien o el mal, constitutivamente moral» (p. 18, cf. p. 20, 43-44).

No está mal recitada esa lección de filosofía escolástica, con sus latines y todo. Lo celebramos. Pero, sin negar el gran mérito de «los grandes escolásticos jesuitas» —que indudablemente es mucho y que reconocemos con sumo gusto—, un poco de historia y de sentido histórico le hubieran hecho remontar la

corriente «algo» más arriba. Sin ser precisamente el primero en descubrirlo, fué sin embargo San Alberto Magno uno de los primeros que lo subrayaron más claramente en una de sus primeras obras, *De Bono*. Merece la pena transcribirlo. «*Genus dicitur hic —sin duda *genus moris*—, secundum quod ponit primum subiectum. Simpliciter autem primum in moribus est id quod est possibile ad conditionem laudis quae est virtus, vel vituperii quae est vitium; et hoc est voluntarius actus secundum eligentiam et deliberationem existens super volitum. Iste enim actus possibilis est ad utrumque contrariorum, et aequaliter. Bonum autem in genere non dicit simpliciter primum in moribus, sed ordinatum magis ad unum contrariorum, scilicet ad bonum virtutis; sicut nec malum in genere simpliciter dicit primum in moribus, sed inclinatum magis ad vitium*» (tract. 1, q. 2, a. 4c; Opera, ed. coloniensis, XXVIII, 29b, 42-53, Münster in Westf. 1951).

Dejemos a un lado la cuestión de si la ética orteguiana es una ética-metafísica, o sea, una fusión de la ética y de la metafísica, como quiere el Sr. Aranguren (p. 11, 20), y de si verdaderamente es una ética del ser (p. 43), para fijarnos en su imperativo ético del ser o *tener que ser*, en lugar del imperativo del *deber ser*, aunque ambas cosas —nos parece— van íntimamente unidas en su ética: ética e imperativo del ser o tener que ser.

«En el hombre —dice Ortega— el imperativo forma parte de su propia realidad. El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón, *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad.

La cosa es terrible, pero es innegable: el hombre que *tenía* que ser ladrón, y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, *ha conseguido* no serlo, *falsifica su vida*.

No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser*, de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. *Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical*. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo...

El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital» (IV, 406).

En nuestro libro rechazábamos esa norma y ese imperativo de la ética orteguiana como radicalmente falsos: «no admitir otra regla moral de la vida humana que la vida misma, es justificar todas las maldades y todas las aberraciones, pues tan moral y lícito sería el robo como la limosna, la verdad como la mentira y la honradez como la villanía» (p. 433).

Ello ha disgustado al Sr. Aranguren, que nos tilda de habérnos «escandalizado» sin motivo (p. 41), porque «todo esto, rectamente entendido, está de perfecto acuerdo con la moral cristiana» (p. 44). Pero ¿es que se puede entender *rectamente*, tal como está en el texto orteguiano?

En todo caso, según este señor, no es exacto el sentido y la interpretación que le hemos dado. He aquí su defensa o apología del mismo: «el texto que se invoca siempre como argumento decisivo contra Ortega a este respecto, es aquel en que Ortega afirma que «el hombre cuya entelequia fuera ser ladrón, *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello», pues —continúa— «la cosa es terrible pero es innegable, el hombre que tenía que ser ladrón y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida».

Que esto no prueba lo que con él se intenta probar, me parece evidente. Se trata aquí, como muy claramente explica la nota que Ortega puso al pié, de un clásico razonamiento *per impossibile*, vestido de orteguiana paradoja. Pues claro está que ser ladrón *no* es una «forma de auténtica humanidad», es decir, una «vocación» en el sentido ético de la expresión.

Por lo demás, es fácil rastrear por qué se le ha ocurrido a Ortega este ejemplo extremo del ladrón, ya que él mismo nos lo dice en otro texto ético, muy estrechamente relacionado con éste: al hablar así estaba pensando, sin duda, en la «moral del ladrón y de la prostituta», legislada por *Mahabharata*» (p. 46-467).

Le «parece» *evidente*. No se sigue que lo sea en realidad. Será, quizá, el único a quien así parece. Los motivos que aduce en su favor, no solamente no «explican claramente» lo que él pretende, sino que manifiestamente prueban lo contrario.

La *nota* de Ortega, a que hace referencia, fué citada por nosotros mismos (p. 132), y reza así: «el problema decisivo, es, si en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es, si existe de hecho el *ladrón nato* en un sentido mucho más radical que el de Lombroso» (IV, 406, *nota*).

El verdadero sentido de estas palabras hay que buscarlo en su contexto. En el texto de aquella página no afirmaba ni negaba Ortega la existencia real de un hombre con entelequía de deber ser ladrón. Dice únicamente que, de darse tal hombre, tendría que ser ladrón de hecho, so pena de falsificar su vida. Y en la *nota* —seguramente puesta para evitar fáciles y falsas interpretaciones de lo que estaba exponiendo— dice que lo realmente decisivo sería saber si se dan de hecho tales hombres. De ser así, serían ladrones natos en un sentido mucho más radical que el de Lombroso. Y no dejarían por eso de ser auténticamente hombres. Es más, dejarían de serlo, si por virtuoso esfuerzo de su voluntad consiguieran no robar, porque falsificarían su vida. Lo auténtico es un antónimo de lo falsificado, en la fraseología orteguiana. «El destino —lo que vitalmente se tiene que ser o que no ser— no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos» (Ortega, IV, 212).

El *ladrón nato* es exactamente el que tiene la entelequía, la vocación, y el destino de serlo, según pide y exige todo el contexto orteguiano.

Y el «sincronismo» o lugar paralelo al que apela el Sr. Aranguren, viene a agravar la situación todavía más. Porque allí Ortega se muestra partidario decidido del «dharma» brahmánico, asumiendo ese papel en su diálogo, «Conversación en el *Golf*, o la idea del *Dharma*».

Oigámoslo: «Con la idea del dharma yo quería tan sólo insinuar que es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, *si hay algunas*, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un perfil moral.

En la *Paradoja del Comediante* sugiere paradójicamente Di-

derot que la moral consiste, más bien, en una serie de inmoralidades profesionales. El obispo vende sus bulas, y hace muy bien. El comerciante engaña al parroquiano, y hace también perfectamente. La inmoralidad comenzaría cuando el comerciante vendiese bulas y el obispo se corriese en el peso. Esta broma de Diderot oculta bajo su exceso *una gran verdad*.

Noten ustedes que a cada profesión le parecen inmorales los usos de la vecina. Al intelectual, por ejemplo, le parece inmoral el político, porque sus palabras son inexactas, insinceras y contradictorias. El intelectual tiene su misión enunciativa, verbal; cuando ha escrito o pronunciado palabras que expresan algo con precisión, con gracia y con lógica, ha hecho cuanto tenía que hacer; la realización no le interesa. En cambio, el político aspira únicamente a realizar sus pensamientos, no a decirlos. Es, pues, su obligación no decir lo que piensa, no dar al viento su intimidad; su mandamiento no es lírico. La mentira, dentro al menos de ciertos largos límites, es para él un deber. La misma discrepancia existe entre las clases sociales. Para una mujer de la pequeña burguesía, son ustedes, las damas elegantes, una representación del demonio. La *petite bourgeoisie* cree que la mujer ha venido al mundo para estarse en casa y no fumar. Tiene una moral hecha casi por entero de prohibiciones, y su gran virtud consiste, principalmente, en lo que no hace. Y así ha acontecido siempre» (II, 407).

«No; yo no pretendo que el burgués abandone su moral. Sólo pediría que me deje a mí la mía. Esta coexistencia de mandamientos diversísimos es la que expresa el hinduismo con el *dharma*. Dentro de la religión hindú caben todas las creencias, todas las doctrinas; el hinduismo no es dogmático. Sólo hay una cosa cuya aceptación exige: el cumplimiento de los deberes rituales. Cada casta tiene un repertorio de acciones permitidas y obligadas, un *dharma*, a que es forzoso ajustarse, porque constituye la ley última del Universo. Cada individuo puede llegar a su perfección dentro de su *dharma*, y no puede llegar a ella por ningún otro camino. El brahmán tiene su moral de meditación y de ascetismo, como el ksatriya o guerrero tiene la suya de fiereza y combate. Los dioses mismos están sometidos a un riguroso régimen: tienen que portarse como dioses. Lo ilícito es cometer la transgresión de un *dharma* y pasarse al ajeno, como no sea por vía de sacrificio. El acto inde-

bido acarrea inexorablemente la reencarnación en una especie inferior.

No se diga que no es ésta una moral rigurosa. Desde el comienzo de los tiempos, como realidad última del Universo, como lo único que da a éste consistencia indestructible, se hallan prescritos los deberes rituales de cada tipo humano. El dios Brahma enseña la gigantesca lista de normas vitales a los demás dioses, y la expuso en cien mil capítulos, según se nos refiere en el *Mahabharata*. En vez de instaurar un solo perfil de corrección moral, anulando la riqueza del cosmos, el hindú respeta y acepta la maravillosa pluralidad del mundo, y en principio, como indica Weber, admite una moral para el ladrón y la prostituta. Uno de los hombres más santos, el rey Vipasheit, fué condenado a graves castigos infernales, porque se olvidó de dormir con una de sus mujeres cierta noche en que se hubiera logrado concepción. No hay escape posible» (ibid., p. 408).

«¿No significa la idea del *dharma* un sublime empirismo de la moral? Lo que yo sostengo es que no hay acto alguno indiferente, y que lo bueno en un hombre es malo en otro. Tal vez fuera mejor contrarrestar el patetismo contemporáneo en que suele embotarse toda discusión sobre ética, por la más elegante tibieza con que los antiguos, en lugar de «lo moral —palabra tremenda— solían decir lo decente, *quod decet*, lo que va bien, lo correcto. Pues bien: yo creo que no sólo cada oficio, sino cada individuo, tienen su decencia intrasferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos» (p. 409).

Todo esto, no solamente no excusa a Ortega, sino que positivamente le acusa. Conocíamos perfectamente estos pasajes, pero, como repetían lo dicho siete años más tarde, los pasamos por alto, para no recargar más nuestra censura, ni dar cabida en nuestras páginas a unos principios «morales» que, si se aplican rigurosamente, implicarían la justificación «moral» del latrocinio y de la prostitución. Querer justificar a Ortega diciendo que todo ello se reduce a mera indumentaria «de orteguiana paradoja», como hace el Sr. Aranguren, es de lo más paradójico y peregrino que cabe imaginar. Con eufemismos y salidas así, se puede justificar todo, aun lo más absurdo y mons-

truoso —salvo, claro está, nuestra «desafortunada» crítica de la filosofía de Ortega—.

Otro caso de pretender justificar lo injustificable y de echar-nos en cara culpas que no hemos cometido, lo ofrece el Sr. Aranguren a propósito de estas palabras de Ortega, que referimos (p. 144, 379) en su texto y en su contexto: «la *vita beata* es un delicioso cuadrado redondo que el cristianismo propone, consciente de su imposibilidad» (IV, 53).

Piensa el Sr. Aranguren que el filósofo madrileño habla de la felicidad de la vida presente o intramundana, o de la vida futura «concebida a imagen y semejanza de ésta»; y esa —*vita beata*— concebida así le parece imposible, un cuadrado redondo (p. 59-60). Pero —añade— «en otros lugares admite la posibilidad de una vida celestial» (p. 59, nota 8).

Nada más arbitrario. Según consta por sus palabras transcritas, Ortega habla de la *vita beata* «que el cristianismo propone», no de otra imaginada por él o por su apologista. Ahora bien, es evidente que el cristianismo no propone la *vita beata* en este mundo, sino en el otro, que es radicalmente distinto del presente. «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura» (Heb. 13, 14). Y el mismo Ortega reconoce que, según el cristianismo, la vida presente es un valle de lágrimas. No. El cristianismo no enseñó nunca que un valle de lágrimas sea una *vita beata*.

Ortega, pues, entendió ciertamente por *vita beata* la vida bienaventurada del cielo, que está prometida a los seguidores de Cristo después de esta vida terrestre. Y de ésa, tal como la enseña la fe y la propone la Iglesia, dice taxativamente que es un delicioso cuadrado redondo, y que la Iglesia misma, al proponerla, es consciente de su imposibilidad, es decir, una embustera. No hay defensa posible de Ortega.

Tampoco es verdad que Ortega admita positivamente en ninguna de sus obras la posibilidad de dicha *vita beata*. Admite, es cierto, que el cristianismo la admite: cosa completamente distinta. Y si habla de «posibles» formas de vida celestiales, las entiende malamente, como fauna y fisiología (III, 189). Citamos expresamente en nuestro libro el texto completo en que lo afirma (p. 144), dándonos perfecta cuenta de la diferencia entre *bíos* y *zoé* que en aquella misma página subrayaba Or-

tega. A pesar de lo cual el Sr. Aranguren, a quien por otra parte desagrada la expresión orteguiana «fauna y fisiología celestiales» (p. 15), nos achaca el no haber reparado en ella (pág. 14).

Más aún, es más que dudoso que Ortega admita la inmortalidad del alma y la existencia de la vida futura, sin la cual no se da la *vita beata* que propone el cristianismo. «Acaso exista la otra vida. Lo cierto es que esa otra vida es, en ciencia, *problemática*» (*Qué es filosofía*, p. 245). Y en ciencia hablaba él, porque carecía de fe, según confesión propia.

¿A qué seguir por ese camino, despachándose, cuando tropieza con un callejón sin salida, con que Ortega hace «piruetas» (p. 15) de estilo, o que se mueve en el «plano de opiniones particulares»? (p. 59, nota 80).

Nos achaca también el no haber reparado en que Ortega considera la magnanimidad como virtud fundamental (p. 33), dejando así su ética desfigurada y mermada. En realidad, Ortega tiene una idea bastante poco «magnánima» de la verdadera magnanimidad. En nuestra respuesta al Sr. Laín nos hemos ocupado de este asunto, y hemos demostrado la exactitud de lo que acabamos de decir.

Pero el principal defecto en que, según el Sr. Aranguren, hemos incurrido, es el haber desconocido u ocultado dos textos capitales de la ética orteguiana. Capitales por dos motivos: porque el uno «explicita una de las anticipaciones escolásticas más fecundas y actualizables hoy», esto es, que «lo moral pertenece al ser del hombre», o sea, que «el hombre, cuando se comporta como hombre, es decir, inteligentemente y libremente, es siempre, haga el bien o el mal, constitutivamente moral» (p. 17, 18); y porque el otro «revela en Ortega una *estimación eminentemente positiva de la moral cristiana*» (p. 39: subrayado del Sr. Aranguren), frente a la moral utilitaria.

Helos aquí en toda su integridad, sin cortes ni omisiones —como hace el Sr. Aranguren—, y en todo su contexto. El primero pertenece a un artículo publicado el 13 de abril de 1930 en *La Nación*, de Buenos de Aires, y es una autodefensa de su ensayo *El hombre a la defensiva*, que le ocasionó «ataques» e «insultos» de jóvenes escritores argentinos» (IV, 69). No tra-

taba en aquel escrito de adular ni alabar a la Argentina actual, sino de cantarle las verdades y «empujarla hacia sí misma, *recluírla en su inexorable ser*» (p. 71). Eso se llama «colaborar en la vida de otro, arrimar resueltamente el hombro allí donde de uno ve que hace falta» (p. 72).

Y ahora viene el texto en cuestión, truncado por el Sr. Aranguren al principio y al final. «Ahora bien —prosigue Ortega— *yo he visto que hoy el problema más sustantivo de la existencia argentina es su reforma moral.*

Me irrita este vocable «moral». Me irrita, porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia.

Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad, y por ello no vive su vida, y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino.

Para mí la moral no es lo que el hombre *debe ser*, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo. Por eso, desde siempre, y una vez más en mis conferencias últimas de Buenos Aires, cuando anunciaba yo un posible curso de Ética —que ya no sé bien si haré— proclamaba como imperativo fundamental de la mía el grito del viejo Píndaro: *genoio hos etsi, llega a ser el que eres.*

En este sentido, el hombre argentino está desmoralizado y lo está en un momento grave de su historia nacional, cuando —después de dos generaciones en que ha vivido de fuera— tiene que volver a vivir de su propia sustancia en todos los órdenes» (p. 72-73: lo subrayado es del propio Ortega).

¿Qué significa todo esto? Lo que ya sabíamos de la ética orteguiana y del imperativo íntimo, concreto, vital, que recogimos y valoramos en nuestro libro. Basta leer los textos allí

citados (p. 131-135) —incluso con la repetición del aforismo de Píndaro— y el que acabamos de transcribir, para convencerse de ello. La omisión, pues, de éste o el no haber hecho a él «la menor alusión», no implica pérdida ninguna, ni mucho menos desconocimiento o mala fe. No íbamos a citar todos, absolutamente todos los textos orteguianos, aún aquellos que repiten exactamente lo mismo. De haberlo hecho así, la «extensísima antología de citas de Ortega» que nos echa en cara el anónimo de *Religión y Cultura* (p. 321), a quien el Sr. Aranguren estima tanto (p. 7, 9), hubiera sido todavía más dilatada, sin utilidad ninguna.

Lo único que Ortega ha hecho en este último texto, es, si cabe, agravar más su determinismo ético. «*Para mí, la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo*». ¿Por qué ha suprimido esas palabras el Sr. Aranguren, truncando el texto? Vuelve a repetirse lo del imperativo vital, del ser o tener que ser, como el dharma, como el hombre que tiene que ser ladrón y que falsifica su vida si consigue no serlo por esfuerzo de su voluntad.

Ni deben tampoco olvidarse estas palabras de Ortega: «toda ética que ordene la *reclusión perpetua* de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones, es *ipso facto perversa*» (I, 316). Palabras que deben juntarse con estas otras: la reforma moral de la Argentina exige «empujarla hacia sí misma, *recluírla en su inexorable ser*» (IV, 71). Esto procuró hacer Ortega allí. ¿Una moralización *perversa*?

Ciertamente que la moralidad como tal —*genus moris*— abstrae de la honestidad y de la inhonestidad, como el género abstrae de sus especies; y a fortiori abstrae también de la alta y baja moral del hombre entusiasta o animado y del hombre alicaído o desmoralizado: pero de ahí no se sigue que la moralidad *concreta* de un hombre *determinado* esté más allá del bien y del mal, como quería Nietzsche respecto de su superhombre.

Sabido es que, para Santo Tomás y otros muchos teólogos, el acto humano o moral, considerado en abstracto, puede ser bueno, malo e indiferente según sus especies (*Summa theol.* I-II, 18, 1-2, 8). Y por eso, suelen distinguir sus discípulos tres especies bajo el género de moralidad: la bondad, la malicia y

la indiferencia (cf. por ejemplo, Juan de Santo Tomás, in I-II, q. 18, disp. 9 —toda la disputa 8, muy extensa, está dedicada a la moralidad en general, o en cuanto tal—; Salmanticenses, in h. l. tract. 11, disp. 2 —la primera, también muy larga, trata de la moralidad en general—). Pero a ninguno de ellos se le ha ocurrido decir que cada hombre, por imperativo íntimo de su propia vida y de su propio ser, tiene que ser *inexorablemente*, so pena de perder su autenticidad y falsificar su vida, ladrón, homicida, limosnero o filántropo.

La posición de Ortega sobre la moralidad, sus fuentes y sus especies difiere sustancialmente de la de los escolásticos. Su coincidencia con éstos no es más que aparente y superficial. El mismo Sr. Aranguren reconoce (p. 18) que la moralidad no puede reducirse pura y simplemente a autenticidad, como piensa Ortega. Pero esa opinión orteguiana es innegable, si se comienza por admitir con él que «la moral es simplemente el ser inexorable de cada hombre o de cada pueblo».

Ni veo por qué acusa este señor (p. 20) a los escolásticos de no distinguir «con precisión ambos planos», es decir, el de la «moral como estructura» y el de «la moral como contenido», y de pasar «demasiado de prisa» del primero al segundo. Esos dos planos equivalen, según él, a la moralidad genérica —genus moris— y a la específica —especies de moralidad—. Los distinguen exactamente como un género de sus especies, no como un análogo de sus analogados (cf. Salmanticenses, loc. cit., disp. 2, dub. 2, núm. 12, ed. Palmé, París, 1878, t. VI, p. 59a). Y no pasaban tan de prisa del género a las especies, cuando dedicaban una solemne y larguísima disputa a la moralidad *in genere*. La de Juan de Santo Tomás, por ejemplo, ocupa nada menos que treinta y tres páginas en folio-mayor a dos columnas de la edición de Colonia de 1711. Más del séxtuplo que todo el folleto del Sr. Aranguren.

El otro texto orteguiano de referencia forma parte de un artículo suyo publicado el 12 de febrero de 1925 en *El Sol*, bajo el título: *La resurrección de la mónada*. Como de costumbre, Ortega toca en él asuntos muy variados, pero ninguno en realidad a fondo. La ocasión o pretexto es el folleto de Hermann Weyl, *Qué es la materia*, que aboga por la vuelta a la mónada leibniziana, que es una sustancia como fuerza (III, 343).

La vuelta a la sustancia es un fenómeno que se advertía por aquel entonces en arte y en ciencias. Los aficionados a la novela «parecen hoy interesarse más por los personajes que por la trama... La trama o «acción» de la novela es el conjunto de actos u operaciones de los personajes. Estos son sujetos o sustancias. Aquéllos son meras funciones. Interesarse preferentemente por la «acción», es preferir las funciones a las sustancias.

Ahora bien, desde Kant a 1900 domina en la ciencia filosófica la propensión a eliminar la categoría de sustancia y exaltar la de función. En 1900 se inicia una pendulación opuesta y se vuelve a buscar tras de la función el sujeto que funciona, tras el acto la sustancia de que emana. Se vuelve, pues, a la gran tradición de Grecia y la Edad Media, para las cuales *operari sequitur esse*, la actuación es una mera secuela de la realidad esencial, algo secundario y derivado con respecto a ésta. Los siglos XVIII y XIX intentaron una inversión de esta jerarquía y propusieron que el *esse sequitur operari*, que la sustancia fuese sólo el resultado y como suma de los actos u operaciones.

Hallamos, pues, una perfecta analogía entre la variación de la sensibilidad estética —al menos en el lector de novelas— y la variación del pensamiento filosófico. Allí, el fenómeno toma un aspecto concreto; aquí, forzosamente, el sesgo más abstracto que cabe» (p. 339-340).

¿Sucederá lo mismo en la ética y en la política? «*La reforma sustancialista* —continúa— a que asistimos en arte y en ciencia, despierta la curiosidad por columbrar cuál será la modificación conforme en ética, en política» (p. 341).

Y seguidamente viene el texto de marras. «En la valoración de lo humano podemos seguir una de estas dos tendencias: o estimar al hombre por sus actos, o a los actos por su hombre. En un caso estimamos como lo primordialmente valioso el acto mismo, sea quien quiera el que lo ejecute. En el otro consideramos que el acto por sí mismo no es estimable, y sólo adquiere valor cuando el sujeto de que emana nos parece excelente.

La contraposición no puede ser más clara. La moral utilitaria del siglo XIX (Bentham) ve en la «bondad» un atributo que originariamente sólo corresponde a ciertas acciones cuyos efectos son convenientes. La persona por sí misma no es bue-

na o mala, por la sencilla razón de que, mientras no actúe, no puede ser útil para sí o para el prójimo. Merced a la bondad o utilidad de sus acciones, se carga de valor el individuo, como un acumulador de la energía que una máquina o una reacción con su trabajo, con su actividad, producen.

La moral cristiana, por el contrario, entiende por bondad, primariamente, cierto modo de ser de la persona. Sus actos son buenos, no por sí mismos, sino por la unción que a ellos transita del alma en quien germinan. La frase del Evangelio: «por los frutos se conoce el árbol», no contradice esa tendencia, sino al revés, la estimula. Lo que hay que conocer moralmente, es decir, estimar, es el árbol, y los frutos nos sirven de indicio, de síntoma, de dato para descubrir la condición valiosa o despreciable de la planta. Son, pues, los actos sólo la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona, no la razón por la cual estimamos a ésta, no la *ratio essendi* de la bondad» (p. 341-342).

Algo similar ocurre entre «la concepción burguesa de la vida» y «la concepción aristocrática». «En una se aprecia la función social y se menosprecia la persona o sustancia; en la otra se descende de ésta a su función» (p. 342, 343).

Trascrito íntegro el texto en cuestión y situado en todo su contexto —cosa que no hizo el Sr. Aranguren—, tenemos ya todos los elementos para interpretarlo debidamente y para apreciar el alcance que le da este señor en sus glosas.

«Texto —dice— enormemente importante para entender la ética de Ortega» (p. 37); «texto capital en varios aspectos» (p. 38); «muy importante» (p. 39); de los pocos textos temáticos orteguianos «sobre ética, éste que comentamos es, por lo menos en un cierto sentido, el capital» (p. 39).

Es más. Con su «aplicación a la ética de este sentido sustancialista», la ética de Ortega resulta, «al menos programáticamente, más fiel a la moral cristiana de lo que ha sido la escolástica *ethica docens*». Además de que ese texto «revela en Ortega una estimación eminentemente positiva de la moral cristiana» (p. 39).

«Entonces —se pregunta—, ¿cómo el P. Ramírez no hace la menor alusión a él (en nota: «ya hemos visto —se refiere al texto anterior ya examinado— que, por desgracia, no es éste el único texto importante omitido») en las treinta y tantas páginas que ha dedicado a la ética orteguiana»? (p. 39).

Pues, sencillamente: porque dicho Padre «carece de los supuestos filosóficos imprescindibles para entender el pensamiento de Ortega» (ibid.); porque «no le interesa la obra orteguiana», y por eso no le ha prestado la debida atención; y en tercer lugar, porque no le convenía citarlo —sin duda, por no ser útil a su censura condenatoria de Ortega— (p. 40).

La cosa no puede estar más clara y tajante. Pero veamos poquito a poco si es verdad tanta belleza.

¿Qué valor real tiene ese texto en el conjunto de la obra y de la ética orteguianas? ¿Representa él su auténtico y definitivo pensamiento, o más bien un pensamiento pasajero, negado posteriormente?

El 13 de julio de 1908 publicaba Ortega, en *El Imparcial*, un artículo, «*El sobrehombre*», en donde dice que «la definición del hombre» es el «*verdadero y único problema de la Etica*» (I, 93). Pensamiento, que no parece haber negado ni retractado más tarde.

Ahora bien, Ortega, en escritos posteriores a 1925, niega expresa y repetidamente que el hombre sea sustancia, y, en general, que se dé sustancia alguna, por ser ésta una categoría de la Ontología tradicional, de quien no admite imperativo alguno (VI, 32).

Así, en 1929, escribía: «*no hay razón ninguna que obligue a buscarle (al mundo) una sustancia tras de esas apariencias, ni a buscarla en un cosmos sub-stante, como los antiguos, ni a hacer de mí mismo substancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino. Este es el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual*» (*Qué es filosofía*, p. 209). «Intenten ustedes considerar como realidad, como algo que se basta y se sostiene a sí mismo en el ser, un puro color. Al punto notan ustedes que es tan imposible como que exista un anverso sin reverso, un arriba sin abajo. El color se revela como fragmento de una realidad que lo completa, de una materia que lo viste y lleva. Postula, pues, la realidad que le permita existir, y, mientras no la hallemos o supongamos, no nos parece haber llegado al ser verdadero, definitivo. A esto aludía yo en mis primeras lecciones y lo usaba porque es lo más tradicional y notorio, aquello por que hay que comenzar para irse haciendo

entender. Esto es, lo decía entonces, precisamente para desde-cirlo luego, como tantas cosas en este curso que parecían tan sabidas» (ibid., p. 204-205).

Y en 1955: «con ello volvemos patas arriba toda la filosofía, faena endiablada de que, por fortuna, podemos exonerarnos en este curso, cuyo tema no es la ontología. Sólo diré que entre las muchas respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué son las cosas?, ha corrido la mejor fortuna en la Historia la que le dió Aristóteles diciendo que son *sustancias*, por tanto, que las cosas consisten últimamente en *sustancialidad*. Pero es también conocido de todos el hecho de que *esta respuesta dejó hace mucho de satisfacer a las mentes occidentales y que hubo que buscar otra*» (*El hombre y la gente*, p. 106, nota).

Y por lo que se refiere particularmente al hombre, decía en 1940 que «al no poseer el hombre naturaleza y carecer de ser fijo, *ni él ni nada en él son cosa quieta*. Consiste en pura movilidad y agilidad» (V, 495). «El hombre es *insustancial*. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor» (ibid.).

A lo que hace eco, corroborándolo, este otro de 1941: «lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre, es la *constitutiva inestabilidad*. Para hablar, pues, del ser-hombre, tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser» (VI, 34). «La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino al revés, en ella *la sustancia es precisamente cambio*, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia» (ibid., 35).

Según esto, ¿en qué ha quedado «la vuelta a la gran tradición de Grecia y de la Edad Media» (III, 340), es decir, la vuelta a la doctrina de la sustancia? Porque, según sus propias palabras, de 1929, esa doctrina es «el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual»; y es un hecho «de todos conocido» que ella «dejó hace mucho tiempo de satisfacer a las mentes occidentales» —palabras de 1955—. Todo esto prueba que la «reforma sustancialista» de que hablaba Ortega en 1925 y de la que «parecía» partidario, ha sufrido en su mente una contrarreforma no menos radical en años posteriores —1929, 1940, 1941—.

El hombre es esencialmente insustancial, constitutiva inestabilidad, cuya sustancia es precisamente cambio: carece de ser

fijo y, por eso, ni él, ni nada en él, es cosa quieta; consiste en pura movilidad y puro cambio (V, 495; VI, 34, 35). Noción o idea que, según el propio Ortega, es el «verdadero y único problema de la Ética» (I, 93).

Esto es más que *capital*: es el *único* y verdadero problema de toda la ética orteguiana. Toda ella gira en torno a la idea del hombre.

Entonces, ¿por qué lo ha omitido y no ha hecho a él y a su explicación *auténtica* la menor alusión el Sr. Aranguren? ¿Es que no lo conocía o no le convenía citarlo? Porque más bien que el texto que nos cita este señor, son esos juntos, que nosotros hemos citado, los verdaderamente capitales y fundamentales.

Y lo más divertido es que escribe con aplomo: «frente a facilonas interpretaciones de la filosofía orteguiana como un movilismo perpetuo, hay la expresión inequívoca, estampada tres líneas antes del texto transcrito, y que este explicita, de una «reforma sustancialista», cuyo sentido auténtico —probablemente diferente del sustancialismo clásico— que no corresponde precisar aquí, sino en una investigación metafísica, no puede ser preterido» (p. 38).

La cita única de un texto de 1925, sin tener en cuenta otros más explícitos y taxativos de 1929, 1940 y 1941, en donde dice clarísimamente lo contrario, y la interpretación del pensamiento orteguiano a base únicamente de él, resulta no sólo una interpretación «facilona», sino totalmente arbitraria y carente de sentido histórico.

Y lo de que el sentido auténtico, es decir, orteguiano, de la «reforma sustancialista», sea «probablemente bastante diferente del sustancialismo clásico» —en otros términos, que la idea orteguiana de sustancia difiera bastante de la idea clásica de la misma—, implica dos fallos de un solo golpe: primero, el contradecir al mismo Ortega que dice volver a «la gran tradición de Grecia y de la Edad Media», es decir, a lo más clásico de esa doctrina, y sería no volver a ella, sino distanciarse y separarse, diferir bastante de la misma; segundo, el de recaer en el movilismo «facilón» que trata de impugnar y de ridiculizar, ya que, cuanto más se aminora o se niega el sustancialismo clásico, tanto más se otorga y aumenta el movilismo

heracliteano, al que en realidad se ata Ortega en los escritos posteriores: «ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha» (VI, 34).

¿O es que «también» el Sr. Aranguren «carece de los supuestos filosóficos imprescindibles para entender el pensamiento de Ortega?» (p. 39).

Sea lo que fuere, la simple omisión de un texto importante, sin duda, pero no capital ni fundamental —máxime habiendo citado los verdaderamente tales, según apreciación del propio Ortega, y de época posterior—, no implica mala fe ni desconocimiento o desinterés por la ética orteguiana, como nos achaca con «suma benevolencia», subrayada con ejemplar «sinceridad», el Sr. Aranguren, sino simplemente el deseo de no abultar inútilmente el volumen de nuestro libro, que tan extenso ya ha parecido a uno de sus «cooperadores».

Todo esto bastaba para demostrar que el texto, en que tanto hincapié hace nuestro contradictor, no tiene fuerza alguna contra nosotros. Pero vamos a dar un paso más, examinándolo en sí mismo, según su letra y su contexto inmediato, que ya conocemos, para ver lo que objetivamente da de sí.

¿Admite Ortega real y verdaderamente en ese lugar la reforma «sustancialista» y la noción clásica de sustancia de la gran tradición de Grecia y de la Edad Media, volviendo a ella?

La cosa no es tan clara ni mucho menos. Desde luego, la mónada de Leibniz no coincide con la idea de sustancia de los griegos y de los escolásticos medievales. Aquella es una «idea excesiva e ingenua», porque tal sustancia es «*inactiva* y mera potencia abstracta»; mientras que la mónada leibniziana es la «sustancia *como fuerza*, y, por tanto, *como germen de acción*» (III, 343).

Pero ¿admite Ortega esta idea leibniziana? No consta por ninguna parte. Antes bien, parece evidente que la rechaza, porque ella supone el máximo imperialismo de la inteligencia (V, 471), que tan profundamente repugna a nuestro filósofo.

Por otra parte, tampoco admite la «sustancialidad» de la concepción aristocrática de la vida frente a la funcionalidad o mera «utilidad» de la concepción burguesa: «la vieja concepción aristocrática —dice— no parece menos *inadmisibile* que la burguesa» (p. 343).

Si, pues, el sustancialismo tradicional griego y medieval es excesivo e ingenuo; si la mónada de Leibniz representa un repugnante imperialismo intelectual elevado al cubo; si la sustancialidad de la aristocracia no es menos inadmisibile que la utilidad de la burguesía: —¿qué valor queda para el sustancialismo ético? Sería éste lo único «sustantivo» de la reforma «sustancialista»; cosa que, entre tantas reservas y cortapisas, parece sumamente inverosímil.

Lo más obvio y probable parece ser que Ortega, en este artículo volandero de periódico, hizo más literatura que filosofía, dejándose llevar de la solemnidad externa del «santo del día», o sea, de la llamada vuelta de Weyl a la mónada de Leibniz y hasta cierto punto a la gran tradición greco-escolástica; al cual «santo» había que colmar de ditirambos en el panegirico. Este modo de proceder por exageraciones y paradojas, que reconoce el mismo Sr. Aranguren (p. 21, 47), es muy corriente en los escritos orteguianos de esta índole.

Sin embargo, no vamos a hacer fuerza en esta consideración, aunque razonable y no despreciable. Supongamos, al contrario —que ya es suponer—, que ese sustancialismo humano y moral es pleno y perfecto en este pasaje de Ortega, y que se opone diametralmente al utilitarismo o funcionalismo de la moral de Bentham y compañía.

Pregunto: ¿esa ética personal o sustancialista —del ser—, contrapuesta a la ética funcional o activista —del obrar—, ¿coincide exactamente con la moral cristiana, como piensa Ortega y aprueba, alborozado, el Sr. Aranguren?

Yo creo que no. El mismo Sr. Aranguren, a pesar de todo, se ha visto obligado a hacer una aclaración o una salvedad. «Con esto —escribe— no quiero decir que yo suscriba *íntegramente* el texto en cuestión, extremado como es frecuente en Ortega. Aunque la moralidad de los actos deba ponerse en relación con la persona de quien proceden, eso no obsta a que ellos sean buenos o malos *en sí mismos también*» (p. 39, nota 42).

Hay actos y actos. Los actos *puramente* exteriores y corporales no son, *como tales, intrínseca y formalmente morales* —buenos o malos—, sino sólo por denominación extrínseca y por relación a los interiores, porque los miembros del cuerpo que lo ejecutan no son propiamente principios ni sujetos de

los mismos, sino meros instrumentos (Cf. Sto. Tomás, *Summa theol.*, I-II, 74, 2 ad 3). En cambio los *interiores* de la voluntad, del entendimiento y del apetito sensitivo, sobre todo los elicitos de aquélla, son intrínseca y formalmente morales, porque todas estas potencias son principios y sujetos propios de sus actos respectivos. Por lo cual dice el Santo Doctor: «nullus motus ponitur in genere moris nisi habita comparatione ad voluntatem, quae principium est moralium...; et ideo ibi incipit genus moris ubi primo dominum voluntatis invenitur» (In II Sent., d. 24, q. 3, a 2 c).

Para la moral evangélica, lo importante es la bondad interior del alma y de la voluntad, no la mera apariencia o limpieza exterior del cuerpo según la letra muerta de las prescripciones legales. «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que limpiáis por defuera la copa y el plato, mientras que por dentro estáis llenos de rapiñas y de codicias! Fariseo ciego: limpia primero por dentro la copa y el plato, y luego límpialo por fuera también. ¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas, que os parecéis a sepulcros blanqueados, hermosos por fuera, mas por dentro llenos de huesos de muertos y de toda clase de inmundicia!» (Mt. 23, 25-27).

No basta, pues, la santidad puramente exterior y legal, sino que es preciso la interior y real. No basta saber la ley, sino que hace falta cumplirla (Rom. 2, 13; Jac. 1, 22). Pero tampoco basta ser árbol sin frutos de vida eterna, interiores, de caridad y de todas las demás virtudes, contentándose con puro follaje exterior, por muy frondoso que sea: será maldito y se secará, como la higuera estéril (Mt. 21, 19).

No es, pues, la bondad que exige el Evangelio la mera persona o sustancia del hombre separada de los actos u obras interiores, sino junto con ellas. Las cuales, si son virtuosas, no sólo manifiestan la bondad o santidad de la persona, como parece decir Ortega, sino que también la causan y acrecientan: lo mismo que las malas en su orden, proporcionalmente. Por lo cual dice San Pedro: «esforzaos por hacer efectiva vuestra vocación y elección, mediante la práctica de buenas obras» (II Pet. 1, 10). Y el apóstol: «abundad en toda obra buena, sabiendo que Dios no echará en olvido vuestro esfuerzo» (I Cor. 15, 58).

La bondad —o moralidad, tomando la especie por el género— que enseña y exige la religión cristiana, no es una bondad me-

ramente entitativa u ontológica —sustancial o sustantiva— como piensa Ortega y pondera el Sr. Aranguren, sino una bondad dinámica, operativa, eficiente y siempre en tensión a más subidos quilates.

Sin negar, pues, a Ortega su estimación de la moral cristiana sobre la moral puramente utilitaria de Bentham y sus secuaces, sino reconociendo más bien su testimonio en lo que vale, yo creo que no debe exagerarse, como hace el Sr. Aranguren. En realidad, Ortega se ha quedado corto y no ha calado toda la hondura de la moral del Evangelio.

Y no hay que olvidar tampoco que ese elogio queda no solamente disminuído, sino neutralizado —mejor dicho, anulado— por su afirmación de 1929: «la vita beata es un delicioso cuadrado redondo que el cristianismo propone, consciente de su imposibilidad» (IV, 53).

Me duele en el alma tener que decir todo esto y contradecir al Sr. Aranguren. Mi mayor satisfacción hubiera sido que tanto Ortega como Aranguren y sus amigos tuviesen plena razón. ¿Qué mayor gusto que retractar un error y coincidir todos en la verdad? Pero no ha sido así, y me da pena que hombres ilustres —sin duda con la mejor intención— se hayan dejado llevar del apasionamiento, y hayan tomado con tanto empeño la defensa de lo que no la tiene.

Con todo, les doy las más sinceras gracias por el interés que han puesto en la contienda y por haberme dado ocasión de revisar mi trabajo y de completarlo.

El Sr. Aranguren dice que no escribe «desde la filosofía orteguiana» (p. 8). Lo creo muy bien. Pero también creo que escribe *pro* filosofía de Ortega. Está en su pleno derecho.

En cambio, lo que no es exacto es lo que él nos achaca de escribir «desde el tomismo» o desde la «filosofía perenne» (p. 9). La verdad, como hemos dicho respondiendo al Sr. Laín, que había repetido la misma cantinela, es que no hemos escrito desde ninguna filosofía en particular, sino desde la sola razón natural, pura y escueta, en la que coincidíamos ambos, y desde sus propias posiciones. Lo mismo que estamos haciendo ahora con el Sr. Aranguren y sus amigos.

Pero —y prescindiendo de semejantes cuestioncillas sin ma-

yor importancia— este diálogo e intercambio de ideas con ellos ha puesto en claro —según nos parece— quién ha sido en realidad el afortunado o «desafortunado» en esta contienda, y quién ha entendido o «malentendido» a Ortega, con o sin «los supuestos filosóficos imprescindibles para entenderlo».

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

Teología y crítica en torno al tema de las apariciones*

(*Conclusión*).

B) Algunos casos particulares

Esta segunda parte del capítulo de reparos es una ampliación de lo que acabamos de decir sobre el sentido crítico del P. Staehlin, porque nos proporcionará unas cuantas ocasiones de ver hasta qué punto respeta y hasta qué punto conculca la sagrada exactitud del dato. Nos fijamos concretamente en cuatro casos. Lo mismo podían ser más que menos. El criterio de selección no siempre ha sido el de su mayor importancia objetiva. Todos ellos, sin embargo, son universalmente célebres. Podremos también apreciar la seguridad de la documentación del P. Staehlin.

1) SANTA CATALINA DE SIENA

El P. Staehlin no le dedica nunca un apartado especial, pero se refiere a ella varias veces en el transcurso de su obra. En dos ocasiones se limita a incluir su nombre en una larga lista de Santos que, por fiarse de visiones, erraron o contribuyeron lamentablemente a que en la vida cristiana se arraigase y acrecentase una deplorable afición a lo maravilloso. «Si teóricamente la heroicidad en virtudes no implica la autenticidad de ciertos fenómenos extraordinarios, prácticamente no pocas Santas tuvieron visiones, audiciones y revalaciones más

* Cf. *La C. Tomista*, 1958, pp. 223-293.

o menos ilusorias. Entre las que sufrieron este engaño y nunca salieron de él, podemos citar a figuras tan insignes como Santa Brígida de Suecia, Santa Catalina de Bolonia, Santa Francisca Romana, *Santa Catalina de Siena*, Santa Isabel de Schoenau, Santa Juana de Arco, Santa Catalina de Ricci, Santa Gertrudis, Santa Coleta, Santa Cristina Bruzo, Santa Hildegarda, Santa Matilde, Santa Catalina Labouré...» (p. 46. Los puntos suspensivos son del P. Staehlin).

«Es verdad que [los fenómenos extraordinarios] irrumpen con nuevo vigor, cuando ya han muerto todos los Santos Padres —en el siglo xi—, con la policroma floración de mil Gertrudis y Matildes. Pronto surge la brillante escolta de Hildegarda, Isabel, Brígida, Angela, *Catalina*» (p. 69).

En otros dos pasajes el P. Staehlin precisa más los errores de la Santa. El primero, de orden especulativo, es haber creído en una revelación en que la misma Sma. Virgen negaba su Concepción Inmaculada. «Benedicto XIV se detiene a estudiar la célebre revelación hecha en 1377 a Santa Catalina de Siena. En esa revelación, la misma Virgen le dijo que no había sido inmaculada en su concepción. El Papa cita unos cuantos autores que —en su deseo de salvar la buena fama de la Santa como vidente— acusan de falsarios a los editores de la tal revelación. Finalmente, buscando una solución al problema, Benedicto XIV ofrece la opinión del ya citado Padre Lancicio, según el cual es posible que la Santa se equivocase de buena fe y creyese que la Santísima Virgen le repetía en aquel éxtasis lo que probablemente había oído ella varias veces, ya que los dominicos no admitían la concepción inmaculada de María y la Santa pertenecía a esa Orden religiosa» (p. 48).

Vano esfuerzo, el de andar buscando explicaciones para lo que no existe. Ni Santa Catalina tuvo tal revelación, ni compuso la oración en que se contiene. No se trata de «salvar la buena fama de la Santa como vidente», sino de reconocer la verdad y no deformarla. Benedicto XIV no se limita a recoger la sospecha de adulteración que otros hayan propuesto para «salvar la buena fama de la Santa como vidente». El mismo, al hacer el examen de aquella oración, comienza por declarar que no le consta si realmente ha sido compuesta por Santa Catalina. El P. Staehlin cita en nota el texto de Benedicto XIV que está clamando contra su propia interpretación. La historia vino a

demostrar que las sospechas del sabio Pontífice estaban plenamente justificadas.

En otro lugar se refieren los errores prácticos de Santa Catalina, que juntos con los de otras visionarias estuvieron a punto de anticipar el comienzo del gran cisma. Bajo el título de *engaños funestos*, debidos a revelaciones, el P. Staehlin refiere dos casos, en que grandes personajes fueron víctimas de las invenciones de fantasías sobresaltadas. Uno es el del Papa Luna, que ya conoce el lector. Otro es el de Gregorio XI, en el cual toca su parte a Santa Catalina de Siena. «Es otro Papa, Benedicto XIV, el que recoge la imponente admonición de Gregorio XI (el Papa que aprobó las revelaciones de Santa Catalina de Siena), el cual declaró haber sido engañado por las visiones, puras fantasías, que otras personas le contaban haber tenido.

Estando este Pontífice a punto ya de morir, y teniendo en su mano la Sagrada Eucaristía, amonestó a todos los presentes para que fuesen más precavidos contra la serie de hombres y mujeres que, con apariencias de verdadera religión, relataban las visiones que brotaban solamente de sus cabezas; y el Pontífice añadió que la gente de aquella ralea le había engañado a él, hasta el punto de que, desatendiendo los razonables consejos de los suyos, se había arrastrado a sí mismo y a la Iglesia hasta el peligro de un cisma inminente, cisma que, por la misericordiosa providencia del Señor, no había tenido lugar.

Benedicto XIV transcribe esta noticia del *Examen de Doctrinas* escrito por el «Doctor christianissimus», el Canciller de la Universidad de París, Juan le Charlier de Gerson. Algunos historiadores han visto en estas terribles palabras de Gregorio XI su arrepentimiento por haber hecho caso de los vaticinios y consejos de Santa Brígida de Suecia, Santa Catalina de Siena y Fray Pedro de Aragón» (pp. 54-55).

Aquí se mezclan muchas cosas y se envuelve en una misma acusación a personas que nada tienen que ver entre sí. En primer lugar, era necesario precisar el crédito que merece Gerson en este punto, su actitud ante el traslado de la corte pontificia de Avignon a Roma, sus intervenciones en los intentos de solución del cisma, la obediencia en que él vivió. Tampoco so-
braría saber quiénes son esos «algunos historiadores», bajo cuya autoridad las palabras generales de Gerson son aplicadas

determinadamente a los tres personajes que señala el Padre Staehlin.

Con el fin de dar alguna garantía a sus afirmaciones, el P. Staehlin recurre a Pastor (cf. p. 55 nota 53), pero muy desafortunadamente. El historiador, refiriéndose a los últimos momentos de Gregorio XI, dice que «en derredor de su lecho de muerte se cernían sombrías imágenes»; el P. Staehlin piensa que Pastor en esta frase alude a la escena narrada por Gerson, y que, si se sirve de una fórmula suave y genérica, es con la única finalidad de correr un velo sobre aquellos lamentables acontecimientos: «el historiador Pastor, al narrar los últimos momentos de Gregorio XI, corre un velo sobre esa escena y se limita a decir que «en derredor de su lecho de muerte se cernían sombrías imágenes» (p. 55, nota 53; para dar más impresión el P. Staehlin cita también las palabras del original alemán).

La referencia a Pastor es exacta; en él se encuentra la frase citada y en el preciso lugar a que remite el P. Staehlin. Pero la interpretación no puede ser más desacertada, y para convencerse de ello bastará transcribir íntegramente el párrafo en que se lee la frase citada. Dice así: «Poco antes de su muerte, pudo Gregorio XI dar a los romanos el testimonio de que las cosas de su ciudad casi nunca habían estado tan pacíficas como en el pasado invierno; pero la tranquilidad de Roma no era suficiente para engañar a Gregorio XI acerca de los peligros que amenazaban al Pontificado; pues sabía demasiado bien cuánto faltaba todavía para ordenar las cosas de Italia; y aún parece haber llegado a dudar que pudiera ésto conseguirse en algún tiempo, y a pensar, por consiguiente, en dar la vuelta hacia Aviñón; ni tampoco pudo dejar de reconocer que no había procurado eficazmente la reforma de los asuntos eclesiásticos, que con tanta razón, y tan fuerte y ahincadamente, le había pedido Santa Catalina de Sena; así que, en derredor de su lecho de muerte, se cernían sombrías imágenes; y no parece sino que presintió el cisma que se avecinaba; pues a 19 de Marzo de 1378, dió aún disposiciones para asegurar una pronta y concorde elección de su sucesor» (28).

(28) L. PASTOR, *Historia de los Papas*, t. I, vol. I, pp. 235-236. Gustavo Gilli, Barcelona, 1910.

Las «sombrias imágenes», como se ve, no se refieren a ningún suceso pasado, cuyo doloroso recuerdo oprimiese la conciencia del moribundo Pontífice; son sus fundados temores sobre el futuro de Italia y del Pontificado, temores que la historia desgraciadamente confirmó en una medida que ni el mismo Gregorio XI hubiera podido sospechar.

En el párrafo de Pastor aparece mencionada Santa Catalina de Sena; pero no precisamente como responsable de las penas que agobiaban a Gregorio XI en su lecho de muerte, sino como promotora de una pronta e intensa reforma «de los asuntos eclesiásticos».

Santa Catalina de Sena recibió una tan manifiesta misión de velar por el Pontificado en aquellos calamitosos días y la cumplió con tan heroica fidelidad que nadie se explica cómo de protectora se la convierte en atormentadora de Pontífices. Todo historiador serio no puede tener más que palabras de elogio para la actuación de la Santa. La Iglesia, agradecida a la protección que de ella recibió, la proclamó segunda patrona de Roma después de San Pedro. Y ahora con cuatro palabras sacadas de su contexto y mal interpretadas, se nos quiere convencer de que Santa Catalina fué una vulgar visionaria que engañó torpemente a Gregorio XI y amargó los últimos instantes de su vida. El más airado comentario de tan desacertado proceder difícilmente podría añadir algo a la indignación provocada por la sola comprobación del hecho.

El P. Staehlin dedica también un recuerdo a la visión que Santa Catalina contempló siendo niña de cinco años y que es como el preludio de toda su futura labor apostólica en favor del pontificado. La Santa, cuando iba de camino con uno de sus hermanos, vió sobre la Iglesia de los Dominicos a Nuestro Señor vestido con ornamentos pontificales y sentado en rico trono, junto con otros detalles de menor importancia.

El P. Staehlin nunca dice que esto haya sido una fantasía de la Santa; pero el contexto general donde encuadra la visión y la breve introducción que precede al relato, dan sobrado fundamento para que el lector por su propia cuenta lo piense (cf. p. 90).

2) SAN VICENTE FERRER

Comenzamos dando las gracias al P. José M.^a de Garganta, O. P., por sus amables informaciones, gracias a las cuales hemos podido utilizar datos de primera importancia para aclarar definitivamente algunos puntos que encontraremos en la exposición.

El P. Staehlin dedica a San Vicente Ferrer dos páginas (324-325), más parte de la p. 326 con nota que viene de la anterior, bajo el prometedor título de *Santos engañados*. Lo mismo podía tomar por modelo a cualquier otro, porque acerca de los errores y engaños de los Santos nos da muchas noticias a través de la obra. De hecho, para ilustrar el título susodicho, se ha fijado en San Vicente Ferrer.

Si una frase mal traída de Pastor bastó para derribar a Santa Catalina de su pedestal, nada extraño que dos páginas puedan hacer otro tanto con San Vicente Ferrer. San Vicente Ferrer, por fiarse de revelaciones propias y ajenas, se engañó en la misión fundamental de su vida, que consistió en llamar a los hombres a penitencia por la predicación del juicio final inminente, y a este engaño máximo se añaden otros acerca de puntos particulares de su predicación o de sucesos de su propia vida.

San Vicente erró en sus predicciones del juicio final inminente; los milagros que hizo para confirmar su misión pueden ser considerados como aprobación «de los sermones apocalípticos de San Vicente que tanto fruto espiritual conseguían; pero no [como] «visto bueno» de su calendario» (p. 326 nota 39). Notemos de paso que al P. Staehlin no le basta acusar a San Vicente de error; necesita, además, burlarse de su *calendario*.

Tan falsas como sus predicciones sobre la proximidad del juicio final resultaron las referentes al Anticristo, del cual San Vicente pensaba que había nacido ya y tenía nueve años (cf. p. 325). No salió más verdadera la profecía acerca del lugar de su muerte: «Nótese que le anuncia morirá en el occidente de España, «in finibus terrae», siendo así que murió en Francia» (p. 326 nota 39). El P. Staehlin encuentra una razón para dudar, en general, de las revelaciones de San Vicente Ferrer, en el hecho de que Dios no le reveló la ilegitimidad de

Benedicto XIII: «Nótese que San Vicente creía que Benedicto XIII era Papa legítimo, y el Señor no le advierte que es un antipapa» (p. 326 nota 39).

De todo ello resulta que San Vicente Ferrer era un crédulo que tomaba por revelaciones verdaderas las propias o ajenas alucinaciones (cf. p. 325); que esta credulidad lo convirtió en héroe apocalíptico y que, una vez tomada esa orientación, incurrió en un montón de crasos errores, para cuya comprobación bastan poco más de dos páginas.

Veamos lo que queda en pie de esta tremenda requisitoria. La credulidad de San Vicente en materia de revelaciones sólo podrá admitirla quien para confirmar su propia credulidad o excusar su fobia antimaravillosista cierre obstinadamente los ojos a la evidencia. No es necesario andar a caza de documentos para demostrarlo; basta leer lo que él mismo escribió en su *Tratado de la vida espiritual*. Brindamos al lector algunos párrafos, cuyo contenido es digno de San Juan de la Cruz.

«El primer remedio contra las espirituales tentaciones de este tiempo, que el demonio procura plantar en los corazones de algunos, es: que los que quisieren entregarse a Dios y darse a la oración y contemplación, no deseen sentimientos, visiones o revelaciones, las cuales son sobre la naturaleza y curso común y ordinario de los que aman a Dios y juntamente con ese verdaderísimo y firme amor le temen. Porque semejante deseo no se puede hallar sin una raíz y fundamento de soberbia y presunción, o tentación de alguna vana curiosidad en las cosas de Dios. Y, finalmente, sin alguna vacilación o flaqueza en la fe. En castigo de aqueste defecto e imperfección, la justicia divina deja al alma que semejante deseo tiene, y permite venga a caer en la tal ilusión y tentación del demonio, engañada con falsas visiones y revelaciones y engañosos embustes. Por aquí y con este artificio siembra nuestro enemigo la mayor parte de las tentaciones espirituales de este tiempo, y hace que echen firmes raíces en los corazones de aquellos que son mensajeros ciertos del anticristo» (29). «¡Ay, ay, Dios mío, y cuántas personas se han dejado engañar de esta suerte! Y ten por

(29) *Tratado de la vida espiritual*, c. 14. En J. M.^a DE GARGANTA, O. P., y V. FORCADA, O. P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*, pp. 515-516. BAC, Madrid, 1956.

cierto que la mayor parte de los raptos o rabias de estos mensajeros del anticristo vienen por ese camino» (30).

Si tales visiones, raptos, etc., muchas veces no son más que *rabias*, no se les debe hacer ningún caso. «Lo primero que has de atender para con semejantes personas es no hacer caso de sus visiones, sentimientos, ni arrebatamientos... Abomina de sus visiones y sentimientos como de desvanecimientos locos, y de sus raptos, pues no son sino rabias» (31).

Ni aun cuando estos fenómenos acaecen en personas de comprobada santidad, conviene darles determinadamente crédito y asegurarse mucho de ellos, porque en estas materias es siempre grande el peligro de errar. «Aunque sea piedad creer a las visiones y sentimientos de personas tan honradas, con todo es más seguro no darles crédito del todo por lo que ellas son en sí, sino tan solamente porque se conforman con la fe católica, con la Sagrada Escritura, con las buenas costumbres, palabras santas y doctrinas de los santos» (32).

Nada tan ajeno del espíritu de San Vicente Ferrer como una candidez simplona, que todo lo acepta. El desordenado apetito de lo maravilloso no podía hacer presa en un alma como la suya. Su norma y consuelo en todas las tentaciones —y la que entonces sufría la Iglesia era gravísima— era la pura fe, como lo demuestra el opúsculo que compuso con el título *Tratado consolador en las tentaciones contra la fe* (33). San Juan de la Cruz sistematizará con más rigor esta doctrina de la pura fe. San Vicente la había esbozado y, sobre todo, practicado con perfección suma.

Si nuestro Santo se muestra, en general, desconfiado ante los fenómenos extraordinarios, en un punto es absolutamente irreductible. La gravísima crisis provocada por el cisma fué una de tantas ocasiones que, a través de la historia, dieron lugar al nacimiento y propagación de un verdadero ejército de visionarios, cada uno de los cuales presentaba su receta para resolver el conflicto, cuando no aseguraba que Dios mismo le había comunicado la solución, revelándole quién era el

(30) L. c., p. 517.

(31) L. c., cap. 15, p. 519.

(32) L. c., p. 520.

(33) Editado en la obra que venimos citando, pp. 547-556.

Pontífice legítimo. Ni que decir tiene que por este procedimiento tampoco era posible llegar a un acuerdo, porque en las pretendidas revelaciones aparecían tantos Pontífices cuantos se disputaban la corona y no pocas veces se multiplicaba el número, pues no faltaban quienes afirmaban seriamente haber recibido revelación de que el Pontífice verdadero no era ninguno de los contendientes, sino algún desconocido santo varón, coronado por Dios Pontífice y pastor de su Iglesia, a quien la generalidad de los hombres carnales, absorbidos por las luchas en torno al trono papal, no prestaban atención, pero a quien los elegidos conocían muy bien por inspiración divina y acataban como a verdadero maestro y guía de sus almas.

San Vicente arremete con energía contra esta turba visionaria y niega todo valor a los disparatados argumentos con que pretendían resolver el conflicto. Oigamos al mismo Santo: «De ningún modo hay que juzgar del papado según los profetas modernos, ni tampoco según los milagros aparentes, ni por las visiones. Esto se evidencia por tres razones.

Primera.—Porque estas tres cosas son muy ajenas para juzgar del caso. Desde el principio, el pueblo cristiano fué establecido y organizado según la providencia divina, que dió ciertas y determinadas leyes, que han de observarse siempre indefectiblemente en la misma Iglesia militante y contra las cuales no se puede admitir ninguna profecía, milagro o visión. Pues si los ángeles de Dios hablaren contra la determinación de la Iglesia romana, no habría que creerlos, según dice San Pablo...

Segunda.—Porque estas tres cosas son muy falibles e inciertas, ya que no siempre vienen de Dios, sino que muchas veces las hacen los demonios. Sobre las profecías, está claro en Jeremías... Sobre los falsos milagros, está claro en el *Génesis*, en donde se dice, hablando de los magos del Faraón, que hicieron muchos milagros contra el siervo de Dios, Moisés. Y sobre las falsas visiones, narra Casiano en las *Colaciones de los Padres* que muchos y grandes varones que se fiaron de las visiones fueron torpemente decepcionados...

La mejor prueba que puede darse en este caso es la conformidad con la determinación de la Iglesia, esto es, ha de aceptarse lo que concuerda con ella y ha de ser recusado como falsísimo lo que de ella disiente. Porque los estatutos y de-

terminaciones de la Iglesia romana son regla infalible de nuestra vida, por lo cual, a los que piden profecías, milagros o visiones para determinarse a creer en el verdadero Papa, hay que recordarles la respuesta al rico Epulón, que estaba en el infierno y pedía a Abraham: *Te ruego, padre Abraham, que envíes a Lázaro a casa de mi padre, porque tengo cinco hermanos, para que les advierta y no vengan también ellos a este lugar de tormentos. Y Abraham le respondió: Tienen a Moisés y a los profetas; que los escuchen* (Lc. XVI, 27-29). Esto es: ya tienen las Escrituras Sagradas y los estatutos del Sumo Pontífice y de los Cardenales; que los escuchen» (34).

Si el P. Staehlin hubiese leído estos párrafos, tan llenos de teología y de buen sentido, no habría tenido motivo para sospechar de la autenticidad de las revelaciones hechas a San Vicente por la sola razón de que no recibió ninguna referente al legítimo Pontífice. Semejante revelación en la situación que entonces atravesaba la Iglesia, no servía prácticamente para nada. En aquel confusionismo lo peor que se podía hacer era apelar a revelaciones. Amén de que, siendo Dios el autor de las revelaciones, puede hacerlas a quien le plazca, cuando le plazca y sobre la materia que le plazca, y nadie puede exigirle que se sujete a un programa trazado por los hombres.

Sin revelación ninguna, San Vicente Ferrer llegó a convenirse de la ilegitimidad de Pedro de Luna. Mucho antes de terminado el cisma, recorría diversas provincias de Europa predicando no la obediencia a Benedicto XIII, sino la unidad de la Iglesia (35), y para poder ejercer más libremente su ministerio de predicador universal, abandona la corte del antipapa que desde años antes lo retenía a su lado como su más íntimo confidente y consejero personal. «Después de haber porfiado con el papa de Aviñón para que renunciase a su pretendida tiara y llegase la paz y la unión de la Iglesia, San Vicente le abandonó. Tomó el báculo en su mano y marchó por el mundo a predicar el Evangelio de Cristo» (36).

(34) *Tratado del Cisma moderno*, p. 2.^a, cap. 5. En o. c., pp. 447-450.

(35) Cf. J. M.^a DE GARGANTA, O. P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer. Introducción general*, p. 69.

(36) V. FORCADA, O. P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer. Introducción a la obra literaria de San Vicente Ferrer*, p. 396.

San Vicente tuvo, además, una parte importante en la definitiva sustracción de obediencia a Pedro de Luna en todo el reino de Aragón. Después del fracaso de la entrevista que el emperador Segismundo celebró con Pedro de Luna en Perpignan, el 1417, el rey de Aragón, Fernando I, se dispuso a tomar una decisión definitiva, que iba a dejar al antipapa totalmente solo. «El rey de Aragón nombró entonces una junta para estudiar una actitud decisiva. A esta junta no pertenecía San Vicente Ferrer, consejero personal del monarca. Esta junta tomó el acuerdo de proponer al rey se hicieran a Benedicto XIII tres requerimientos para la abdicación y si se negaba a ello se procediera a la sustracción de obediencia.

El primer requerimiento tuvo lugar el 10 de noviembre. El segundo el 1 de diciembre. Antes del tercer requerimiento Fernando I consultó a San Vicente Ferrer. El Santo aprobó las propuestas de la junta. Si después del tercer requerimiento Benedicto XIII se mantenía irreductible, procedía negarle la obediencia. La palabra del Santo daba por concluso el negocio» (37). «San Vicente Ferrer cumplió la función importantísima de inclinar definitivamente la conciencia del rey de Aragón a tomar la última decisión. Con ello Pedro de Luna se quedó sin súbditos» (38). Resulta, pues, evidente que la intervención del Santo en los deplorables acontecimientos del cisma no puede dar pie a ninguna objeción seria, no ya contra su santidad, garantizada por la solemne canonización, pero ni siquiera contra los fenómenos maravillosos en que aparece envuelta su vida.

*
**

Ahora podemos ya acercarnos al estudio de la misión más sobresaliente en la vida de San Vicente Ferrer; en la hagiografía de la Iglesia destaca como el gran predicador de la inminencia del juicio final; el arte immortalizó su figura con actitudes y símbolos apocalípticos. Es éste indudablemente el aspecto más característico de su personalidad de santo y de

(37) J. M.^a DE GARGANTA, O. P., l. c., p. 75.

(38) L. c., p. 77.

apóstol. La dificultad se presenta entonces con una fuerza de apariencia irresistible: desde la muerte de San Vicente han transcurrido más de cinco siglos y ni el mundo se acabó, ni Dios llamó todavía los hombres al juicio final. Ante hechos tan evidentes la única explicación posible y razonable es admitir que el Santo se equivocó, que el tema fundamental de su ministerio le fué sugerido no por inspiración divina, sino por una alucinación personal, de la cual nunca llegó a tener conciencia, antes bien la confundió con una auténtica revelación de Dios. El P. Staehlin se inclina decididamente por esta explicación y todavía se cree autorizado para decir irónicamente que Dios no aprobó «el calendario» del Santo (p. 326, nota 39).

Por lo que hemos dicho anteriormente, a San Vicente no podemos representárnoslo como un hombre aficionado a lo maravilloso. Todos los intentos de atribuirle un «complejo apocalíptico», no sólo carecen en absoluto de base, sino que están en contradicción manifiesta con los datos ciertamente comprobados de su fisonomía espiritual. Cualquiera puede tener una alucinación momentánea; mas para que perdure de modo habitual e informe toda su vida y se convierta en su característica inconfundible, se requiere como presupuesto indispensable un fondo psicológico, del que en San Vicente Ferrer no hay ni indicios.

Si sobrepasando el empirismo psicológico, miramos la vida de San Vicente con ojos de fe, se hace todavía más imposible el recurso a la alucinación. Nadie duda que Dios tiene una providencia especial de los Santos y que esa providencia recae de modo singularísimo sobre lo que es su misión específica. Por eso, en principio, es inadmisibile un error que la vicie sustancialmente; mucho más, un error que sea su único fundamento. Sólo ante pruebas irrefutables que demuestren el error con absoluta evidencia y excluyan toda otra explicación razonable, estaría justificado pensar en una alucinación.

Añádase que San Vicente no descuidó poner en práctica los medios ordinarios y seguros de comprobar la legitimidad de una misión y de una vocación. No vivió al margen de la obediencia, ni polemizó con sus superiores para imponerles el propio criterio. Pidió humildemente las luces y consejos de almas santas, con cuya intimidad se honró. No era de tal condición que lo fiase todo a su propio ingenio y menospreciase a los de-

más. El habló de la necesidad de dirección espiritual en términos tan enérgicos que acaso alguien los tenga por exagerados. «Es mucho de notar —dice— que el siervo de Dios, si tuviese un maestro que lo instruyese o enseñase, por el consejo y orden del cual se rigiese y cuya obediencia, así en cosas grandes como pequeñas, con rigor siguiese, con mayor facilidad y en más breve tiempo podría llegar a la perfección; que si él propio se quisiese aprovechar a sí, aunque para esto tenga el mejor y más agudo entendimiento y más espirituales libros, adonde leyendo, eche de ver de molde pintada la fábrica maravillosa y edificio hermoso de todas las virtudes. Y más digo, que Cristo, sin el cual no somos poderosos de hacer cosa alguna buena, jamás en tal caso concederá su gracia y favor al que tiene quien le pueda instruir y guiar y lo menosprecia o hace poco caso de aprovecharse de tal guía, creyendo que harto suficientemente puede valerse a sí, y por sí sólo puede rastrear y hallar lo que para su salvación le conviene. A la verdad, el camino de la obediencia es camino real y trillado, el cual lleva a los hombres con grande seguridad a las cumbres de la escalera de la perfección, en la cual está apoyado el Señor» (39). Sería injuriar al Santo pensar que él personalmente despreciaba un medio que con tanto rigor exigía a los demás.

Teniendo en cuenta todo esto, la imposibilidad de error en la misión específica de un Santo cualquiera, y concretamente en la de San Vicente Ferrer, es prácticamente absoluta. Tal vez no todos los detalles merezcan una aprobación incondicional. Pero si el acierto en lo principal no excluye toda posibilidad de fallo en lo secundario, tampoco es lícito extender a todo el conjunto reparos que sólo afectan a detalles particulares.

Nadie ignora el sentido concreto en que se ha de entender la predicación de San Vicente Ferrer acerca de la inminencia del juicio final. El problema que plantean sus profecías era conocido y estaba resuelto ya mucho antes que San Vicente hubiese empezado a existir. El P. Staehlin no desconoce tampoco la solución, al menos en sus líneas generales. Pero no la acepta; prefiere oscurecer el conjunto con algunos errores de detalles, que él cree ciertamente comprobados, a explicar esos

(39) *Tratado de la vida espiritual*, c. 6. L. c., pp. 491-492.

detalles oscuros con la luz que brota del conjunto. Nadie, sin embargo, justificará semejante proceder.

Si la solución a la dificultad creada por las profecías apocalípticas de San Vicente Ferrer y por otras anteriores del mismo estilo es universalmente conocida, por lo menos en lo sustancial, quizá no todos conozcan la magistral explicación de Santo Tomás, que ciertamente no la propuso pensando en San Vicente Ferrer. En su tratado de la profecía, se pregunta Santo Tomás si toda profecía es verdadera y responde que sí, porque siendo la profecía «un conocimiento impreso en la mente del profeta mediante una revelación divina, a modo de enseñanza», la verdad de la profecía es la misma que la del conocimiento divino, «el cual es imposible que esté sujeto a error» (40). Pero frente a este principio universal, fundado en el origen divino de la profecía, parecen existir casos de profecías hechas en nombre de Dios, que, sin embargo, resultaron falsas. Santo Tomás se plantea con toda crudeza esta dificultad. Su solución concilia perfectamente los extremos en apariencia contradictorios. Transcribimos sus propias palabras:

«Divina praescientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa praesentialiter intuetur; et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino coniungatur, non tamen semper coniungitur in revelatione prophetica: quia impressio agentis non semper adaequat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quaedam similitudo divinae praescientiae prout inspicit ipsa futura contingentia in seipsis. Et talia sic eveniunt sicut prophetantur, sicut illud Isaiae 7, 14: *Ecce virgo concipiet*. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae prout cognoscit ordinem causarum ad effectus. Et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur. Nec tamen prophetiae subest falsum: nam sensus prophetiae est quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium sive humano-

(40) Cf. II-II, 171, 6.

rum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaiae dicentis 38, 1: *Morieris et non vives*, idest dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Iona 3, 4: *Adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur*, idest, hoc merita eius exigunt ut subvertatur» (41).

El mismo concepto reaparece poco más adelante, cuando Santo Tomás da la noción de profecía de conminación: «Futurum est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur propheta comminationis, quae non semper impletur, sed per eam praenuntiatur ordo causae ad effectum, qui quandoque, aliis supervenientibus, impeditur. Alio modo praecognoscit Deus aliqua in seipsis...» (42).

Según esta doctrina, las profecías de San Vicente Ferrer deben ser colocadas en el género de las profecías de conminación por las cuales Dios no intenta anunciar el evento futuro con que amenaza, sino el orden de las causas creadas a él, orden que puede ser impedido por la intervención de otras causas también creadas, dispuestas por Dios precisamente para apartar el castigo conminado o el triste evento futuro predicho. Cuando Dios no inflige el castigo o el acontecimiento desgraciado no tiene lugar, no desaprueba la profecía, ni se puede decir que ésta haya sido falsa; siempre que haya un fundamento real, en cuya virtud el castigo sea justo y la desgracia pueda ocurrir, la verdad de la profecía queda totalmente a salvo, porque en ella sólo se afirmaba ese fundamento u orden real al castigo o a la desgracia futura. Cuando alguien enferma de gravedad, puede Dios enviarle un profeta para decirle: *morirás* y, al mismo tiempo, disponer las cosas de tal modo que la muerte no ocurra. Esto exactamente ocurrió a Ezequías, como Santo Tomás lo recuerda en el primer texto citado; hallándose gravemente enfermo, Dios le envió un mensaje por medio del profeta Isaías, diciéndole: *vas a morir*, y sin embargo, no murió, porque el mismo Dios, movido por las fervientes súplicas del rey, quiso alargarle unos cuantos años la vida. Tampoco se puede decir que la profecía de Isaías haya sido falsa, pues hablaba en nombre de Dios, que le había mandado llevar

(41) II-II, 171, 6 ad 2.

(42) II-II, 174, 1.

aquel mensaje al rey. El error, si lo hay, estará totalmente en quien entienda la profecía mal, dándole un sentido que no tiene: Dios, y en su nombre el profeta Isaías, anunciaba que aquella enfermedad era mortal, que el rey debía pensar seriamente en arreglar sus cosas, todo lo cual era mucha verdad. Dios no quería anunciar el evento futuro de la muerte en aquel instante, sino sólo afirmaba el fundamento que había para pensar que pudiese ocurrir, pues existía una causa capaz de ocasionarla.

Del mismo modo con la debida proporción, debemos entender las profecías de San Vicente Ferrer acerca de la inminencia del juicio final. Son profecías verdaderas, inspiradas por Dios al Santo y no simple resultado de una alucinación. Esto se impone con absoluta evidencia a cualquiera que admita, como es obligación, los datos comprobados de la historia. San Vicente Ferrer hizo muchos milagros *para probar la verdad de sus profecías apocalípticas*; es particularmente célebre «el milagro de Salamanca», cuyo recuerdo ha sido perpetuado por una monumental cruz granítica, que todavía se conserva en la huerta de este convento de San Esteban. Si la sola canonicidad del libro de Isaías es argumento suficiente para demostrar que habló al rey inspirado por Dios, los milagros ejercen una función semejante respecto de las profecías apocalípticas de San Vicente Ferrer, pues son prueba irrefutable de la intervención de Dios, con cuya virtud son realizados.

El P. Staehlin conoce los milagros de San Vicente; conoce particularmente el de Salamanca; sabe también —no era necesario decirlo— que los milagros son prueba inequívoca de la presencia de Dios, que es quien únicamente puede realizarlos por virtud propia. Pero trata de eludir su fuerza probativa con dos evasivas, a cual más injustificada. La primera es poner en duda su historicidad y prácticamente negarla, pues cree tener pruebas para afirmar con certeza que San Vicente se engañó. La segunda consiste en decir que, si esos milagros existieron realmente, no pueden ser considerados como pruebas de la verdad de las profecías, sino como confirmación divina del fruto que San Vicente hacía con sus sermones. Así lo dice expresamente el P. Staehlin, refiriéndose al milagro de Salamanca: «El célebre «milagro de Salamanca» —del cual hay diversas versiones más o menos dialogadas— consistió... Este milagro, si es histórico, constituyó quizá una aprobación de los

sermones apocalípticos de San Vicente que tanto fruto espiritual conseguían; pero no un «visto bueno» de su calendario» (p. 326, nota 39).

¡Como si las pruebas aplastantes que existen del hecho pudieran ser anuladas con malévolas insinuaciones de relatos divergentes, y como si un milagro anunciado previamente para una finalidad determinada debiera acomodarse, para ser verdadero, a los gustos de un escritor *crítico* del siglo xx! Cuando se razona en este plan, el diálogo ya no es posible. Podemos dar por inexistentes los reparos del P. Staehlin y seguir afirmando sin temor de errar que San Vicente hizo muchos milagros *para probar la verdad de sus profecías apocalípticas*, las cuales, por tanto, son verdaderas.

El mundo, sin embargo, no se acabó y el juicio final aún no tuvo lugar. Pero estos hechos no son argumentos contra la verdad de las profecías; sirven, más bien, para determinar su naturaleza. Si el mundo continúa existiendo, ello es una prueba de que las profecías de San Vicente son profecías de conminación, cuya verdad, como ocurre con todas las de su género, no hay que buscarla en el acaecimiento del evento futuro, sino en el orden real que las causas segundas dicen a él; siempre que se dé ese orden real, siempre que exista una causa, en cuya virtud sea justo el castigo con que Dios amenaza, la profecía de conminación es verdadera.

Nunca el mundo fué modelo de santidad; aún dentro de la Iglesia siempre hubo y habrá muchas deficiencias. Pero en su milenaria historia no se conoce una situación tan caótica como la que reinó durante el gran cisma; sus consecuencias en todos los órdenes no pudieron ser más deplorables. Por eso, si en todos los tiempos Dios puede justamente descargar sobre el mundo los tremendos castigos que sus pecados merecen, el espantoso desorden que entonces reinaba, clamaba ante Dios por el castigo máximo, que es la destrucción de la humanidad. Y esto es lo que Dios reveló a San Vicente Ferrer y lo que hay que ver en sus profecías. Por desgracia nadie puede negar que aquel mundo merecía ser aniquilado por Dios. ¿Por qué, entonces, encontrar tantas dificultades en las profecías apocalípticas del Santo?

Como Dios quería que los contemporáneos de San Vicente adquiriesen conciencia de su culpabilidad y que la adquiriesen

precisamente por el temor al juicio final, era necesario predicar este juicio como inminente, como algo que iba a descargar sobre aquella generación. Por eso San Vicente Ferrer insiste tanto en que el juicio está cerca, que va a llegar de un momento a otro: *cito, bene cito, valde breviter*. Por eso también el Santo debía insistir en que sus anuncios del juicio no había que entenderlos en sentido meramente acomodado, adaptable a cualquier época del mundo, sino con rigurosa propiedad, como algo que, en su horrenda realidad, se cumpliría de allí a pocos días. ¿Cómo hubiese sido posible expresar de otro modo la especial malicia de aquellos tiempos que es precisamente lo que Dios buscaba? Todas aquellas amenazas eran para los contemporáneos de San Vicente Ferrer y la obligación de éste era exponerlas así: para aquellos hombres y no para otros, con un sentido que sólo era aplicable a los hombres de entonces y que con propiedad se les atribuía a sólo ellos.

Tropezar en estos detalles, como le ocurre al P. Staehlin (cf. pp. 324-325), es no entender el sentido de la profecía de conminación en su realización concreta. Dios, por medio de San Vicente Ferrer, no quería amenazar al mundo de los siglos posteriores, sino al de entonces concretamente.

Si Dios entonces no intentaba la aniquilación del mundo, sino su conversión, nada extraño que la humanidad no haya desaparecido y que el pregonero de su inmediata ruina haya sido, paradójicamente, el principal artífice de su conservación. La semejanza con el caso de Jonás no puede ser más acusada, aun respetando todas las hipótesis razonables acerca del verdadero género literario de este libro sagrado.

Para penetrar más hondamente en la psicología del profeta que ha recibido una profecía de conminación, conviene volver a Santo Tomás. Dios —dice el Santo, en uno de los textos ya citados—, conoce no solamente el orden de las causas, actualmente existentes, a un determinado efecto, sino también los efectos que de hecho se producirán por la intervención de otras causas que El ha determinado introducir, en un tiempo posterior, para producir aquellos efectos, los cuales pueden ser, y de hecho muchas veces son, distintos de los que están virtualmente contenidos en las causas actuales. Mediante la profecía de conminación el profeta sólo participa una de las modalidades de la ciencia divina, aquella por la cual Dios ve el orden

de las causas, que en este momento existen, a un determinado efecto; pero queda absolutamente a oscuras respecto de todo lo demás (43), a no ser que Dios añada una ilustración, no implicada en la profecía de conminación. Por eso el profeta no puede saber si el hecho profetizado acontecerá o no; sabe que actualmente hay una causa capaz de producirlo, pero ignora si Dios hará intervenir otras causas que cambien el curso de los acontecimientos. Esta observación deberá entenderse tan sólo del profeta en general, o sea, en cuanto es un concepto aplicable al profeta hagiógrafo y al profeta extrabíblico. Para el caso particular del hagiógrafo no se puede olvidar el principio, según el cual todo cuanto el autor sagrado insinúa, ha de considerarse insinuado por el mismo Espíritu Santo.

No sabemos que San Vicente haya recibido sobre el destino del mundo ninguna luz más que la contenida en sus profecías conminatorias. Respecto al evento futuro y al instante en que haya de ocurrir se hallaba en la misma situación que el resto de los hombres. En él, en cuanto a este punto concreto, era posible el error como en cualquiera de nosotros. ¿Erró, efectivamente? Sólo Dios lo sabe.

En la historia de San Vicente Ferrer hay un hecho que simultáneamente servía de confirmación a sus profecías apocalípticas, y, habida cuenta de la falta de perspectiva hacia el futuro que todo hombre naturalmente padece, podía ofrecer un serio peligro de errar en su interpretación. Nos referimos al apostolado de San Vicente Ferrer entre los judíos. San Pablo profetizó que al fin de los tiempos esta raza se convertirá de nuevo a su Dios. Masas enormes abrazaron la fe de Cristo por las predicaciones de San Vicente. Las ciudades por donde el Santo pasaba veían cómo las sinagogas judías se transformaban en iglesias cristianas. Salamanca, Toledo, Zamora y tantos otros lugares de España tuvieron ocasión de comprobar el poder irresistible que San Vicente ejercía sobre el linaje de Abrahan.

Las insistentes profecías sobre la inminencia del fin del mundo entendidas a la luz de la conversión en masa de los judíos fácilmente pudieron llevar a la conciencia de San Vi-

(43) Cf. II-II, 171, 6 ad 2.

cente la convicción personal de que la efectiva desaparición del mundo no estaba lejos. Pero esta convicción, si San Vicente en verdad la tuvo, nunca puede ser alegada como argumento contra la autenticidad de las profecías ni contra su origen divino, porque es simple resultado del trabajo humano de interpretación, a que el entendimiento de San Vicente no podía menos de someter sus propias revelaciones. Si, como hemos dicho, en cuanto al evento futuro del fin del mundo San Vicente Ferrer estaba en la misma situación que cualquier otro hombre, el error en que posiblemente haya incurrido sobre el particular, no tiene tampoco más alcance que el de otro hombre cualquiera. Además, como ya lo dijo bien claro San Juan de la Cruz, una cosa es la realidad del fenómeno extraordinario y otra su interpretación, y jamás los errores que se pueden cometer respecto de ésta, autorizan a nadie para rechazar aquélla; mucho menos, cuando esos errores no están demostrados.



En las profecías sobre el fin del mundo no puede faltar la figura del anticristo. San Vicente lo menciona innumerables veces. Pero, por lo que hemos podido ver, nunca dice de él lo que el P. Staehlin le atribuye, a saber, que había nacido ya y que tenía concretamente nueve años (cf. p. 325). De acuerdo con sus profecías acerca del fin del mundo, San Vicente se refiere al anticristo como a un personaje que no está lejos, cuya presencia no puede tardar en manifestarse.

Uno de los motivos que el Santo alega para desconfiar de visiones, revelaciones, etc., y no darles en absoluto ningún valor para resolver la crisis del cisma, es que todos esos fenómenos, falsificados, abundarán en los días del anticristo, al cual —decía— estamos *cercanos*. «Por cuanto nosotros estamos más cerca del tiempo del anticristo, tanto más hemos de tomar como sospechosas todas las nuevas profecías, milagros aparentes y visiones. Y, por ende, no hemos de tomar de aquí argumento en lo que toca a la fe o la Iglesia» (44).

(44) SAN VICENTE FERRER, *Tratado del cisma moderno*, p. 2.^a, c. 5. En l. c., p. 448.

San Vicente ve una señal de la proximidad del anticristo en las calamidades que entonces afligían a la Iglesia y al mundo, particularmente en el cisma, que, prolongándose tanto tiempo, ocasionaba enormes daños a la vida cristiana de las almas y las convertía en fácil presa de los poderes infernales, simbolizados en el anticristo, el cual no podía desaprovechar aquella excelente oportunidad de ensanchar sus dominios, o, lo que es lo mismo, no podía estar lejos (45).

La insistencia con que San Vicente habla de la proximidad del anticristo, a nadie puede extrañar: es una parte de su mensaje apocalíptico. Lo extraño y absolutamente incomprensible sería que San Vicente, anunciando la inminencia del fin del mundo y del juicio final, predicase al mismo tiempo que los días del anticristo estaban todavía muy lejanos; entonces sí que habría una verdadera contradicción en sus enseñanzas.

Si lo que se refiere al anticristo es una parte del mensaje apocalíptico del Santo, debe ser interpretado dentro del conjunto y según el criterio que rige la interpretación de las profecías conminatorias. No es más difícil explicar y justificar las múltiples expresiones sobre la proximidad del anticristo que aquellas otras en que San Vicente se refiere a la inminencia del fin del mundo: *cito, bene cito, valde breviter*.

*
* *

¿En qué se funda el P. Staehlin para atribuir a San Vicente la idea de que el anticristo había nacido ya y tenía nueve años? Cita por toda autoridad a Saudreau, que la tiene grande en materias ascético-místicas, pero nula en historiografía vicietina. Sin embargo, por lo que hemos podido ver, el P. Staehlin conoce lo que sobre el caso dice el P. Fages, cuya autoridad ya merece alguna consideración, aunque, a juicio de los especialistas, dista mucho de ser definitiva. Saudreau, hablando de posibles errores en la interpretación de las revelaciones divinas, pone en boca de San Vicente estas palabras: «Resultado de todos estos hechos [de las revelaciones acerca del fin del

(45) Cf. l. c., p. 3.^a, c. 5. pp. 459-462. Puede verse también la p. 342, de la *Introducción a la obra literaria de San Vicente*, por el P. Forcada.

mundo], se ha formado en mi espíritu la opinión y creencia que tengo por verdadera, aunque no con la suficiente certeza para predicarla, de que el anticristo ha nacido hace nueve años. Pero en cuanto a la venida misma del anticristo y al fin del mundo como muy próximo (*cito, bene cito et valde breviter*), yo los predico como ciertos y sin temor de errar, y el Señor se digna confirmar mi palabra con milagros» (46).

A pesar de que el P. Staehlin introduce algunas variantes en las partículas latinas respecto del texto de Saudreau, queremos creer que ha visto el original de éste, porque todo lo demás está correcto y la referencia es exacta. Tomando como base el texto de Saudreau, tenemos bastante para ver la parcialidad del P. Staehlin. Si San Vicente merece crédito, cuando afirma que el anticristo nació ya y tiene nueve años, ¿por qué negárselo, cuando dice que el Señor confirma con milagros su predicación apocalíptica? Lo que ocurre es que, si se admiten los milagros como confirmación de las profecías apocalípticas del Santo, no queda más remedio que admitir también la verdad de esas profecías, y esto no agrada al P. Staehlin. Además, por mucho que se lea y relea el texto de Saudreau, nadie descubre en él que San Vicente atribuya a una revelación su creencia en el nacimiento del anticristo; antes bien, se dice claramente todo lo contrario. Según el texto, San Vicente presenta esta creencia como una *opinión personal* suya, a la que ha llegado por un razonamiento, por su personal esfuerzo en procurarse una interpretación de las profecías apocalípticas. Tampoco tiene esta opinión por cierta, ni se atreve a predicarla, cosa que no se explicaría, si él creyese haberla recibido por revelación; en cambio, la inminencia del fin del mundo, que él conocía por las profecías apocalípticas, la predicaba con absoluta seguridad y sin temor alguno a errar.

El problema entonces se reduce a saber si quien tiene alguna opinión personal falsa, puede recibir de Dios revelaciones verdaderas. Y ante este planteamiento, nadie, a buen seguro, dudará sobre la respuesta que se debe dar.

Para precisar con alguna exactitud el grado de probabilidad

(46) A. SAUDREAU, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, c. 9, pp. 287-288. Vic et Amat, París, 1908.

que San Vicente concedía a la opinión sobre el nacimiento del anticristo, es necesario acudir al original, donde el Santo se ocupa del tema. Es una carta escrita en Alcañiz, el 27 de Julio de 1412, y dirigida a Benedicto XIII que le había pedido un resumen de sus predicaciones apocalípticas. Según esta carta, el origen de la creencia del Santo en el nacimiento del anticristo es una revelación que, según le había referido cierta persona con todas las apariencias de devota, ciertos piadosos ermitaños habían recibido de Dios, el cual no sólo les había dado a conocer la presencia de aquel maléfico personaje en el mundo, sino que además les mandaba predicar su advenimiento para que los fieles estuviesen apercibidos. «Eadem conclusio —dice San Vicente— ostenditur per aliam revelationem mihi relatum per quemdam virum devotum (ut mihi videtur), et sanctum. Nam cum ego praedicarem in partibus Lombardiae prima vice (modo iam sunt novem anni completi) venit ad me Tuscia ille vir missus (ut dicebat) a quibusdam sanctissimis eremitis in partibus Tusciae in maxima vitae austeritate per magna tempora degentibus, anuntians quod eisdem expressae revelationes divinitus factae fuerant, quod antichristus iam erat natus et quod istud debebat mundo denuntiari, ut fideles ad tam terribile praelium se pararent, et quod propterea dicti sancti eremitaee ipsum ad me mittebant, ut hoc mundo denuntiarem. Sic ergo patet ex huiusmodi revelationibus, si verae sunt, quod iam antichristus est natus, et habet complete novem annos suae maledictae aetatis» (47).

La natural desconfianza de San Vicente ante las revelaciones, no podía menos de acrecentarse en este caso concreto: una cierta persona devota que dice venir de parte de ciertos devotos ermitaños, los cuales, a su vez, dicen haber recibido de Dios la susodicha revelación. Son demasiados mediadores para que una persona seria pueda fiarse y dar pleno crédito a semejante testimonio. Por eso San Vicente, como dice un poco más adelante, no se atreve a predicar públicamente esta revelación; por eso en el texto que hemos transcrito, introduce un paréntesis de suma importancia para precisar el valor

(47) En F. VIDAL Y MICO, O. P., *Historia de la portentosa vida y milagros de San Vicente Ferrer*. Pág. 475. Biblioteca Universal de Autores Católicos, Madrid, 1856. La carta, sumamente larga, ocupa las páginas 469-476.

que se debe dar a la afirmación del nacimiento del anticristo: *si las susodichas revelaciones son verdaderas*. San Vicente no se preocupó de indagar si la condición se cumplía o no; pero al querer dar un juicio sobre su pensamiento no podemos pasarla por alto.

San Vicente enseñó de modo invariable que el anticristo estaba cerca, que su manifestación al mundo no podía tardar mucho. Pero guiado por la luz divina que lo asistía y por una elemental prudencia humana se abstuvo siempre de señalar fechas fijas (48). Su insistencia en la proximidad del anticristo ni se funda en un error, ni puede extrañar a nadie después de lo que hemos dicho. Es una parte del mensaje apocalíptico, cuya predicación Dios le había confiado.

*
* *

Un último fallo que el P. Staehlin encuentra en las profecías de San Vicente Ferrer, se refiere al lugar de su muerte. «Nótese que le anuncia morirá en el occidente de España, «in finibus terrae», siendo así que murió en Francia» (p. 336 nota 39).

También en este caso el P. Staehlin ha sido desafortunado. La expresión *en los confines de la tierra* —in finibus terrae— es un tecnicismo geográfico de los romanos que lo empleaban para designar el extremo noroccidental de España y de las Galias. Con el tiempo, el tecnicismo dió origen a nombres propios que aún perduran. En España existe el cabo y la localidad de Finisterre y en Francia el departamento de Finistère, en cuya proximidad se encuentra Vannes, lugar de la muerte del Santo.

La liturgia dominicana de la fiesta del Santo (5 de Abril) ya había visto la perfecta coincidencia entre la profecía y el lugar efectivo de la muerte. La antifona del Magnificat en las primeras vísperas dice así: «Qui propheticus fretus lumine mira de mundi fine docuit, *in occiduo terrae cardine* ut sol Vincentius occubuit...».

(48) Esto mismo lo dice con suficiente claridad el P. Fages, a quien el P. Staehlin parece conocer. Cf. *Histoire de Saint Vincent Ferrier*, t. I, p. 3.^a, cap. 11, pp. 323-324. Picard, Paris, 1901.

3) LOURDES

Ya hemos dicho anteriormente que el P. Staehlin admite la realidad de las apariciones de la Sma. Virgen a Santa Bernardita. Por eso nuestras discrepancias no pueden afectar a lo esencial. Pero la posición radicalmente equivocada del P. Staehlin en el problema de las apariciones, le impulsa a extremos, no siempre admisibles.

Al estudiar la estructura general de la obra, hemos encontrado ya el caso de Lourdes; nuestras censuras se limitaron a dos puntos concretos. En primer lugar nos parecía mal la mezcla y confusión de las visiones contempladas por Santa Bernardita con las invenciones de tantos visionarios, perturbados, delirantes, etc., que pretendieron imitarlas. Hemos demostrado también que el P. Staehlin vive en un grave error respecto al valor de las aprobaciones eclesiásticas. Según sus teorías, la Iglesia nunca afirmó que en Lourdes o en otros cualesquiera lugares hayan tenido lugar auténticas manifestaciones del cielo; se limita a permitir que los fieles lo crean y a promover el culto que se celebra en los lugares de las pretendidas apariciones. No vamos a insistir más en esto, porque de ello ya hemos hablado ampliamente en su propio lugar. Todavía, sin embargo, es posible hacer algunos reparos más.

Primeramente, el P. Staehlin, al enumerar los motivos que le inducen a creer en las apariciones de Lourdes, deja en el lector la impresión de que esta creencia obedece en gran parte a la necesidad de buscar una compensación de su labor hipercritica y demoledora, asiéndose desesperadamente a la última tabla para no naufragar. Sus encomios del caso de Lourdes están tejidos a base de censuras contra otros similares; falta la serena y tranquila consideración del hecho y de las pruebas en que se apoya, las cuales justifican sobradamente el asentimiento, y, en su lugar, irrumpe con violencia la indignación contra lo que el P. Staehlin juzga engendro de fantasías alocadas.

Vamos a transcribir una página que podía figurar dignamente en cualquier antología del género. «El caso de Lourdes es muy distinto del de sus predecesores y seguidores. Bernardita Soubirous es un alma sencilla. No se presenta como men-

sajera de nada. No se constituye en portavoz de profecías apocalípticas. No habla de hambres, ni guerras, ni pestes. Ni es la monja inquieta que rueda de convento en convento. No se considera una criatura privilegiada. No procura mantener sobre sí la atención del mundo añadiendo nuevas pinceladas al cuadro primitivo. No escribe memorias, ni cartas, ni misivas. Se hunde en una vida gris, de simple hermana lega, desconocida fuera y dentro del convento. No está pagada de sí misma. En sus declaraciones no se cree inspirada por el Espíritu Santo. No se molesta de que se dude de la autenticidad de sus visiones. No cree que tiene ninguna misión especial. No accede a representar ningún papel en el gran teatro del mundo. Bernardita es una santa.

Y su experiencia, los hechos que tienen lugar en la gruta de Massabielle, no se presenta con dimensiones ecuménicas. La Virgen se posa levemente sobre un rosal. Pide que se haga penitencia. Y desaparece. Bernardita no tiene grandes cosas que revelar a la gente que se apiña en su derredor. En esta sencillez, sencillez del hecho, sencillez de la muchacha, está la simpatía del caso de Lourdes» (pp. 364-365).

El P. Staehlin, dejándose llevar de un apasionamiento que no le honra, acumula, por no decir inventa, inconvenientes y motivos de sospechas contra otras apariciones, particularmente contra Fátima; luego, también por pasión, se convence de que todo eso falta en Lourdes y se decide a creer. Cuando los motivos son de este género, casi es indiferente creer o negar, porque no se cree en el hecho tal como el cielo lo manifestó, sino tal como a uno se le antoja que fué. Además, no creemos que a Santa Bernardita le agrade que se levante su pedestal con las ruinas de otros. Para llegar al descanso que se encuentra en las palabras «Bernardita es una santa», hay que hacer esfuerzos de paciencia para no irritarse ante la machacona insistencia de un *no*, dieciséis veces repetido, y que en seguida reaparece.

Además de los motivos de desconfianza que el P. Staehlin enumera en su vibrante párrafo, como son mensajes, dimensiones ecuménicas del hecho, etc., todavía podríamos recordar otro. Cuando describe el esquema pastoril de apariciones mariales, dentro del cual hay que colocar el caso de Lourdes, habla de los secretos de moda, con que los videntes se creen favore-

cidos. «En las palabras de la Virgen no falta el secreto de moda» (p. 151).

Vamos a ver cómo en Lourdes hay también todo esto que tanto indigna al P. Staehlin. En Lourdes, primeramente, hay secreto, y secreto triple, en perfecta armonía con *las tres partes del secreto* de Fátima. Dice Trochu, después de haber narrado la séptima aparición de Lourdes: «Por el camino, con su madre, sus tías y algunas vecinas, Bernadeta, como era su costumbre, tuvo una breve expansión: la «Señora» le había hablado, pero entre lo que le había dicho había alguna cosa inefable que sería siempre para ella sola.

La visión le dará a conocer tres secretos en total. No podemos afirmar que le hubiesen sido revelados en el transcurso de un mismo éxtasis; lo más probable es que no. «En el transcurso de estos quince días —escribe la propia Bernadeta— ella me confió tres secretos». «Supongo —insinúa su tía Basilia Castérot—, que entre estos secretos hay uno que la entristeció; pues en cierta ocasión en que la vi derramar unas lágrimas le pregunté la causa y me contestó: «No puedo decirlo». El doloroso secreto, y quizás algún otro, pudo serle revelado en el transcurso de la séptima aparición.

Lo cierto es que, estos tres secretos, Bernadeta «los conservará inviolablemente» hasta su último suspiro, al igual que la oración que, palabra por palabra, le fué dictada en Mas-sabiell» (49).

«Bernardita —dice el P. Staehlin—, no se presenta como mensajera de nada» (p. 364), si bien poco después reconoce que la Sma. Virgen, por medio de Bernardita, «pide que se haga penitencia» (p. 365).

Aclaremos. Santa Bernardita estaba plenamente convencida de que la Sma. Virgen la había convertido en mensajera suya, que le había confiado una «misión» a cuyo cumplimiento debía consagrarse con fidelidad. En cierta ocasión —refiere Trochu— Bernadeta recibió la visita de Mons. Plantier, obispo de Nîmes, que en tal ocasión fué definitivamente ganado para la causa de Lourdes. El gozo de la niña fué inmenso, «por-

(49) FR. TROCHU, *Bernadeta Soubirous, la vidente de Lourdes*, pp. 153-154. Versión de M. VALLS. Herder, Barcelona, 1957.

que de su testimonio, de su «misión», como decía, obtenía alguna gloria para la Virgen de Massabielle» (50).

La vida de Santa Bernardita como vidente se divide en dos etapas que, por analogía con la vida de Nuestro Señor, han sido denominadas, la primera, vida oculta, durante la cual la Sma. Virgen se dedica a preparar interiormente a su confidente, y la segunda, vida pública, inaugurada en la octava aparición; Bernadeta pasa de simple vidente a mensajera. La Sma. Virgen le ha confiado una misión ante los hombres, a los cuales debe llevar el mensaje del cielo. «Hasta entonces [hasta la octava aparición] —dice Trochu—, según nos es permitido suponer, la «Señora» sólo se ha dedicado a la formación íntima de su joven confidente. Ella «se ha apoderado lentamente, pero cada día con más fuerza, de la bendita niña; la ha preparado para su misión, ha dispuesto al pueblo, por la multiplicada maravilla de los felices éxtasis, a recibir como mensajera de su voluntad a la pobre y oscura Bernadeta».

El miércoles, 24 de febrero, tuvo efecto la octava aparición y entonces empezó la misión pública de Bernadeta» (51).

Los Papas con invariable uniformidad han hablado del mensaje de Santa Bernardita y unánimemente han puesto de relieve los dos puntos de que consta: oración y penitencia.

San Pío X, en carta al Cardenal Granito Pignatelli di Belmonte, legado pontificio en el Congreso Eucarístico Nacional de Lourdes, le decía: «Allí [en Massabielle], compadecida Ella de esta humana sociedad, que, sacudidos los vínculos de las leyes divinas, se precipita a la ruina, después de manifestarse y de invitar a los hombres a la penitencia, determinó, por medio de frecuentes y prodigiosas curaciones de los cuerpos, preparar el camino a la curación de las llagas de las almas (52).

Pío XII dedica toda la segunda parte de su encíclica *Le pèlerinage de Lourdes* a desentrañar el mensaje de la celeste aparición: «Nos tenemos sobre todo la convicción de que [la Sma. Virgen] nos apremia para que recojamos las lecciones

(50) FR. TROCHU, o. c., p. 305.

(51) O. c., p. 159. Sobre el modo como Santa Bernardita cumplió su «misión», podrán verse las numerosas páginas que Trochu dedica a las apariciones.

(52) AAS, VI (1914), p. 376.

espirituales de las apariciones y para que nos encaminemos por la vía que tan claramente nos ha trazado. Estas lecciones, eco fiel del mensaje evangélico, hacen resaltar de manera sorprendente el contraste que oponen los juicios de Dios a la vana sabiduría de este mundo. En una sociedad que apenas tiene conciencia de los males que la minan, que vela sus miserias y sus injusticias bajo apariencias prósperas, brillantes y despreocupadas, la Virgen Inmaculada, que nunca llegó a tocar el pecado, se manifiesta a una niña inocente. Con compasión maternal recorre con la mirada este mundo rescatado por la sangre de su Hijo, en el que desgraciadamente el pecado hace a diario tantos desastres, y por tres veces lanza su apremiante llamamiento: «¡Penitencia, penitencia, penitencia!». E incluso pide gestos expresivos: «Id a besar la tierra en señal de penitencia por los pecadores». Y al gesto hay que unir la súplica: «Rezaréis a Dios por los pecadores». Y así, como en los tiempos de Juan Bautista, como en los comienzos del ministerio de Jesús, la misma exhortación, fuerte y rigurosa, dicta a los hombres el camino del retorno a Dios: «Arrepentíos» (53).

«Las dimensiones ecuménicas» de la experiencia de los videntes son, a juicio del P. Staehlin, un motivo para desconfiar de su autenticidad. Lourdes, es también a su juicio, lo opuesto a ecumenicidad, porque Bernardita «no tiene grandes cosas que revelar a la gente que se apiña en su derredor» (p. 365), «ni cree que tiene ninguna misión especial» (ib.).

Veamos en primer lugar si las «dimensiones ecuménicas» son un motivo de razonable desconfianza, y después, si faltan en Lourdes.

Cuando Santa Teresita dijo «todo el mundo me amará», enunció una profecía de «dimensiones ecuménicas», que nadie tendrá el atrevimiento de presentar como una dificultad contra su santidad o contra su misión. Los fundadores, sobre todo los de las grandes órdenes, tenían aspiraciones de «dimensiones ecuménicas» que los sostuvieron en el esfuerzo heroico, necesario para consolidar sus respectivas obras. Los Apóstoles

(53) AAS, XLIX (1957), pp. 612-613. En la Constitución Apostólica *Primo exacto saeculo*, de nuevo se refiere al mensaje de la Virgen que pide oración y penitencia (Cf. AAS, XLIX [1957], p. 1053).

recibieron directamente de Jesucristo una misión de «dimensiones ecuménicas»; tenían plena conciencia de ello y se consagraron a su realización con absoluta fidelidad. Finalmente, todos los Santos, cualquiera que haya sido su género de vida, sintieron siempre estas ansias de «dimensiones ecuménicas», y su anhelo supremo fué la conversión del mundo entero a Dios.

Todas estas razones, que nadie ignora, demuestran con evidencia aplastante que las «dimensiones ecuménicas», lejos de ser una dificultad contra fenómenos sobrenaturales, guardan una perfecta armonía con ellos, porque las miras de Dios, autor de los susodichos fenómenos, son no sólo ecuménicas, sino ultraecuménicas. Lo que interesa, como ocurre siempre con lo maravilloso, es saber si las «dimensiones ecuménicas» del fenómeno tienen un fundamento objetivo en su origen divino, o si proceden de una imaginación exaltada que, bajo la presión de alguna ambición secreta, pretende buscar en Dios apoyo para procurarse una popularidad ecuménica. En última instancia, todo se reduce a estudiar el fenómeno maravilloso con criterio teológico para averiguar si viene de Dios o no.

¿Puede decirse, como el P. Staehlin afirma, que los hechos de Lourdes no tienen «dimensiones ecuménicas»? Nosotros pensamos que entre todos los casos de manifestaciones mariales es el de Lourdes el que desde el primer instante reclama para sí la atención del mundo entero. Actualmente la ecumenicidad de Fátima —contra la cual apunta el P. Staehlin en lo de «dimensiones ecuménicas»—, quizá iguale o acaso supere a la de Lourdes; pero Fátima tardó mucho en conquistarla, mientras que Lourdes la tiene desde primera hora.

Dios, en sus manifestaciones maravillosas, habla no tanto por las palabras que dirige a los videntes, cuanto por el hecho mismo de su intervención. Si lo que Dios manifiesta a los videntes es algo de interés mundial, la experiencia maravillosa reviste desde el primer instante «dimensiones ecuménicas» que comenzarán a hacerse efectivas desde el momento señalado por Dios para que los hombres vengán en conocimiento de aquel fenómeno maravilloso. Lourdes, antes que llamamiento a la oración y a la penitencia, es la voz del cielo que se deja oír para confirmar ante el mundo entero la definición dogmática de la Concepción Inmaculada de María. «Yo soy la Inmaculada Concepción», dijo la Sma. Virgen a Bernardita; y, desde ese momento,

las apariciones de Lourdes ya no pueden conocer fronteras, porque ni siquiera caben en el mundo entero. Su verdad es eterna; no sólo sirve para orientar la vida de los hombres en su estado de peregrinación terrestre, sino que eternamente procurará una inefable felicidad a los bienaventurados, embriagándolos con la contemplación de lo que hoy para nosotros es un misterio. En toda la historia de las apariciones mariales no hay otro caso que ni de lejos se pueda comparar a éste.

La sencillez de Lourdes es una sencillez verdadera, indudablemente, pero hay que tener buen cuidado de no confundirla con vulgaridad; es la sencillez propia de las obras divinas; una sencillez acompañada de soberana majestad.

La ecumenicidad de la experiencia lleva consigo necesariamente la ecumenicidad de la mensajera. No sólo Lourdes, sino también Bernardita aparecerá siempre ante el mundo entero como la privilegiada criatura escogida por Dios para transmitir a los hombres la confirmación celeste de la doctrina de la Iglesia. Ya sabemos en qué sentido se ha de entender esa confirmación; pero ello no puede ser motivo para negarla. Los obispos, los mismos Romanos Pontífices nunca han tenido reparo en unir la voz de Bernardita a la de Pío IX. «Ciertamente —dice Pío XII— que la palabra infalible del Pontífice romano, intérprete auténtico de la verdad revelada, no tenía necesidad de ninguna confirmación celestial para imponerse a la fe de los fieles. Pero, ¡con qué emoción y con qué gratitud el pueblo cristiano y sus pastores recogieron de labios de Bernardita esta respuesta venida del cielo: «Yo soy la Inmaculada Concepción» (54).

Pasamos por alto lo que el P. Staehlin dice o insinúa de las visiones de Sta. Bernardita (pp. 319-321), de sus éxtasis (p. 87), y de algunos «milagros» de Lourdes (pp. 365-366).

(54) Encíclica *Le pèlerinage de Lourdes*, AAS, XLIX (1957), pp. 608-609. Véase también la encíclica *Fulgens corona*, XLV (1953), p. 578.

4) FATIMA

En lo que llevamos dicho, hemos tenido numerosas ocasiones de comprobar la facilidad con que el P. Staehlin dictamina sobre apariciones y revelaciones, y cómo, dejándose llevar inconscientemente por su apasionamiento, parece encontrar gusto en condenar lo que siglos enteros habían aprobado. En esta obra rara vez emplea sus manos para edificar. Todo su esfuerzo —dejando a salvo la evidente buena intención— se dirige a demoler. Cuando al fin de la obra el lector echa una mirada retrospectiva sobre el conjunto, casi no encuentra más que ruinas. Pero aun siendo esto verdad, podemos decir que en lo relativo a Fátima el P. Staehlin se supera a sí mismo. Hace mil protestas de que no quiere definir nada sobre la autenticidad de las apariciones. Su única intención es aquilatar hechos y cribar argumentos para dar una idea más exacta del caso, poniendo al lector en condiciones de poder juzgar por sí mismo. ¡Bonitas palabras! Porque, si las tomásemos en serio, casi se convertirían en un verdadero sarcasmo. Sin otra información sobre Fátima que la proporcionada por el P. Staehlin, sería preciso admitir que las apariciones a los tres pastorcitos no tienen a su favor ni un solo argumento cierto y que, por el contrario, hay muchos para demostrar su falsedad. Nada extraño que esta actitud tan irrazonable y apasionada haya encontrado réplicas contundentes (55).

No es nuestra intención repetir lo que ya está dicho, por más que no será posible evitar ciertos puntos de contacto. El P. Staehlin da materia para escribir largamente sobre el particular.

Como advertencia previa, diremos que el P. Staehlin no alega ni un solo argumento nuevo, ninguna dificultad que no hubiese sido conocida desde los primeros tiempos de la historia de Fátima. Innecesario decir que tampoco conoce toda la documentación relativa al caso, o, si la conoce, no la tiene en cuenta. La comisión eclesiástica, encargada de estudiar el caso

(55) Remitimos de nuevo a M. ALVES DE OLIVEIRA, S. I., *¿Fátima en crisis? «Apariciones» del P. Staehlin y las apariciones de Fátima*. «Sal Terrae», XLV (1957), pp. 272-287.

y presidida por el Sr. Obispo de Leiría, después de trece años de trabajos y de escrupulosa atención a los mínimos detalles, concluyó que las apariciones, según todas las pruebas, eran sobrenaturales. Ahora el P. Staehlin por su cuenta y con una documentación fragmentada, usada tendenciosamente, afirma que los únicos argumentos ciertos que existen, son contrarios al origen sobrenatural de las apariciones. Prescindamos ahora del valor que tiene una decisión de la autoridad eclesiástica, porque, en concepto del P. Staehlin, nunca afirma el hecho o la real existencia de un fenómeno sobrenatural. La sola garantía humana de una comisión que estudia serenamente el caso en todos sus aspectos es, sin comparación, superior a la de quien, por sistema, busca poner las sombras en primer plano.

Además, nadie sabrá qué juicio formar sobre aquella comisión y sobre aquel obispo, que, con solos argumentos negativos, dieron una solución afirmativa. El P. Staehlin cree poder librarse de esta dificultad, que cualquiera se presenta, con su teoría de que la Iglesia nunca afirma el hecho maravilloso. Pero se halla en un error. Su teoría, si fuese verdadera, le excusaría de no reconocer a la decisión de la autoridad un valor jerárquico que por sí sólo es argumento en materias teológicas; mas nunca puede ser razón para desechar, sin previo examen, el parecer de quienes estudiaron el caso y dieron su solución con pleno conocimiento de causa. Si la autoridad puede dar a las razones un valor que de por sí no tendrían, no es menos cierto que existen razones válidas de suyo, independientemente de la autoridad que tenga quien las alega. Y a estas razones en que la comisión de Fátima apoya su solución afirmativa, es a las que el P. Staehlin ni da ni intenta dar explicación, si se exceptúa una, totalmente desafortunada, del milagro del sol. ¡Esto en un libro que se presenta como «ensayo crítico»! Nada de cuanto digamos puede cogernos ya de sorpresa.

* *

El retrato de Lucía es un primor. El P. Staehlin muestra un ensañamiento —otro nombre no se le puede dar— que basta para poner en ridículo, no a la acusada, sino al acusador.

Nadie ignora que la principal vidente de Fátima se llama Lucía dos Santos. El P. Staehlin, exceptuadas las pocas veces

que le da el nombre de religión, o la nombra sin apellido, o la designa invariablemente con el Abóbora, apodo de su padre, que lo había recibido por su excesiva afición al vino. ¿Quiere con esto el P. Staehlin insinuar que Lucía padece taras alcohólicas que *a priori* la descalifican? No lo sabemos. Pero teniendo en cuenta el exagerado apasionamiento que muestra contra todo lo de Fátima, tal vez haya algún fundamento para la sospecha.

¿Las fechorías de la Abóbora? Graves. En 1941 el Sr. Obispo de Leiria dió a la vidente el encargo de redactar un nuevo y definitivo escrito sobre las apariciones. Lucía se consagró a la tarea. Para su feliz realización invocó al Espíritu Santo, cuya asistencia e inspiración cree haber experimentado y gracias a la cual piensa haberse visto libre de incurrir en errores. El P. Staehlin hace sobre esto unas consideraciones muy suyas. «La vidente afirma, con asombrosa seguridad, que hemos de prestar fe a lo que ella dice, sea de palabra, sea por escrito, ya que goza del inusitado privilegio de hablar y escribir bajo la inspiración directa del mismo Espíritu Santo. Esto es más que declararse infalible, ya que, según la doctrina católica, ni el Sumo Pontífice cuando define «*ex cathedra*» goza de semejante gracia, no necesaria para la infalibilidad. Esto es, sencillamente, ponerse a sí misma al nivel de los Apóstoles y Evangelistas. Y hasta superarlos; porque la inspiración divina no era siempre consciente en ellos, y Lucía dice que la siente siempre claramente» (pp. 376-377). Creemos que ni el P. Staehlin tomará esto muy en serio.

Las alusiones a Fátima son numerosísimas en la obra del P. Staehlin; así, al menos, nos parece a nosotros. Una de ellas es particularmente digna de mención. Nos traslada a los primeros años de la vida de Lucía y dispone el ánimo del lector para descubrir la verdadera autora de las «apariciones» de Fátima. «Hemos notado —dice el P. Staehlin— que con demasiada frecuencia, el padre de la visionaria había sido un hombre aficionado al alcohol. Estos datos tienen interés para cierto estudio médico. Como también tiene interés el hecho de que, por regla general, las apariciones al aire libre se desarrollan en serie desde marzo hasta septiembre. Si el vidente es un varón, pocas veces está sin la compañía de una vidente en el momento del éxtasis, y no suele ver tan claramente co-

mo ella, la cual parece actuar a manera de detonador para la explosión seudomística. Ellos, los videntes, suelen presentar notables imperfecciones en la visión o en la audición, mientras que, simultáneamente, ellas lo perciben todo con claridad. La aparición «masculina» puede dar la impresión de ser solamente un reflejo o fragmento de la aparición «femenina», que tiene lugar al mismo tiempo, y las lagunas que aquélla presenta parecen originadas por defecto de sintonía del hombre con la mujer: con una niña sintoniza mejor otra niña que un niño» (p. 76). Ni una palabra acerca de Fátima, ni de Lucía, ni de ninguno de los otros videntes. Pero los elementos están completos. El Abóbora, o padre de la vidente principal, aficionado al alcohol; una niña que sintoniza perfectamente con la primera visionaria y un niño, en el que sólo se reproduce un «reflejo o fragmento» de la aparición femenina. El nombre de este niño no parece difícil de adivinar; es Francisco Marto, que ve la aparición, pero no oye sus palabras, por la falta de sintonía que la diferencia de sexo implica, o por una *espiritual sordera*, como el P. Staehlin, no sin ironía, dice más adelante (cf. pp. 370 y 372). También está claro quiénes son las niñas: la hija del Abóbora, conocida ella misma por Abóbora en el libro, y Jacinta, en quien, por razón de sintonía, se reproduce la visión con todos los detalles.

En otro párrafo, donde tampoco se menciona a Lucía, el P. Staehlin describe el proceso psicológico, mediante el cual la niña pudo llegar a convencerse de que vía a la Sma. Virgen. «Generalmente, las primeras apariciones de cada vidente suelen ser muy sencillas y difícilmente diferenciables; con frecuencia, la vidente ve «una cosa blanca» y, hasta que esa forma se le ha aparecido dos o tres veces, no la identifica con algún Ángel, con cierto Santo o con la misma Virgen» (p. 90). ¿Es aventurado suponer que «la cosa blanca» se refiere a las visiones que precedieron a la manifestación de la Virgen en Cova de Iría? No. El mismo P. Staehlin resuelve la duda, si alguna pudiera subsistir, cuando presenta la contemplación de esa «cosa blanca» como una dificultad contra las posteriores visiones. «No era Lucía la única niña de los alrededores que, antes de aquel 1917, veía ya fastasmas. [¿Lo contemplado en «aquel 1917» eran también «fantasmas»?] Varias chicas aseguraban haber visto un bulto blanco que aparecía sobre las copas de

los árboles, flotando en el aire. La misma Lucía y tres amigas cuyas vieron repetidas veces encima de un árbol lo que describieron como «una cosa blanca que parecía una mujer sin cabeza». Parece ser que el aspecto de esas alucinaciones espectrales de las chiquillas era semejante al de un pilón de azúcar, pero transparente y luminoso, fantasmagórico; algo así como una imagen de Nuestra Señora de Fátima en fotografía muy desenfocada. Lucía contaba ya estas cosas antes de haber visto al Ángel de Portugal ni a la Virgen de Fátima, todavía en 1915, cuando aún faltaban dos años para la famosas apariciones... Las vecinas se reían de Lucía y de su fantasma» (p. 107).

Con esto ya podemos hacernos una idea de lo que ocurrió en Fátima. Lucía Abóbora recibe de su padre, aficionado al alcohol, una imaginación exaltada que ofrece amplias posibilidades de apeticiones maravillosistas. El relato de «las apariciones de La Salette y de Lourdes» que «Lucía Abóbora» (p. 364) oyó de niña, es el fermento que pone en actividad el ansia de lo maravilloso. La niña, entonces, comienza viendo «una cosa blanca» y al cabo se convence de que «aquello» es la Virgen, y la ve. Por efecto de la sintonía, la «aparición» se reproduce perfectamente en Jacinta, mientras que Francisco sólo participa «un reflejo o fragmento», porque contempla la aparición, pero no oye sus palabras.

La autora de Fátima no es la Sma. Virgen, sino la imaginación exaltada de la pobre Lucía Abóbora. El testimonio de sus primos no tiene valor de por sí, pues ellos mismos son simples instrumentos, manejados por una imaginación más poderosa (56).

Hemos referido dos episodios de la vida de Lucía Abóbora, pertenecientes, el primero, a su edad adulta, en que experimentó una singular inspiración del Espíritu Santo, y el segundo, a su niñez, en el cual se pueden descubrir ya los gérmenes y la explicación de todo lo que va a ocurrir. Sólo falta el balance de conjunto. El P. Staehlin lo ha hecho en breves pero densas frases. «Ya que hemos hablado de Lucía, digamos acer-

(56) No es el P. Staehlin el primero en insinuar esta explicación. La dificultad había sido formulada y contestada ya varios años antes. Cf. J. G. DA FONSECA, S. J., *Fátima y la crítica*, p. 19. Sal Terrae, Santander, 1952.

ca de ella dos palabras finales. Ingresó religiosa el año 1925, en las Doroteas, de Túy, como humilde Hermana lega. En 1921 había ingresado ya como alumna en uno de sus colegios, gracias a la fuerte recomendación del Prelado, pues a la Superiora le produjo una mala impresión. Tomó el nombre de María de los Dolores. En 1934 hizo los votos perpetuos. Pero no perseveró en la Congregación. En 1949 logró la necesaria autorización para pasar a las carmelitas de Coimbra, pero no ya como humilde Hermana lega, sino como religiosa de coro. Su Maestra de Novicias y Priora ha sido una hermana de Sor Josefa Menéndez [el juicio del P. Staehlin sobre esta última es severísimo]. Al cambiar de nombre por segunda vez se ha puesto el de María del Corazón Inmaculado, más conforme con sus narraciones. Lucía, según sabemos por una religiosa que ha sido su confidente, afirma que continúa en extraordinarias relaciones con el cielo, aunque no da pruebas de ello; y va almacenando los elementos de lo que mañana se publicará como biografía maravillosa» (p. 378). Y en nota a este pasaje añade todavía el P. Staehlin: «Que Lucía no practica demasiado ese «absconder», sino que sigue atrayendo sobre sí la atención del mundo, es cosa sabida... Nosotros tenemos informes particulares de que Lucía, en el Carmelo de Coimbra, «sigue teniendo visiones, aunque no tantas como Josefa Menéndez» (pp. 378-379, nota 56).

Es lástima que el P. Staehlin no haya querido bosquejar la fisonomía espiritual de los otros dos videntes de Fátima, cuyo proceso de beatificación ha sido incoado hace años. Sin embargo, dada la postura del P. Staehlin, no se puede decir tampoco que sea ésta una laguna de importancia. Porque Fátima no es Francisco Marto, ni Jacinta, ni, mucho menos, la Sma. Virgen; es Lucía Abóbora.

*
* *

Ante esta presentación de los hechos, no puede uno menos de preguntarse: ¿Cómo Lucía logró hacer creer al mundo entero en sus alucinaciones, de tal modo que la universalidad de los hombres, salvo algunos singulares (!), las tienen por auténticas apariciones de origen sobrenatural? El P. Staehlin, naturalmente, no se hace la pregunta, ni mucho menos, trata de darle una respuesta directa. Sin embargo, está bien claro que

para él gran parte del éxito de Fátima, no como devoción a la Sma. Virgen, que es siempre legítima en razón de sus prerrogativas excelsas, sino como lugar de una intervención sobrenatural del cielo, es debido a la complicidad de ciertos historiadores y del mismo obispo de Leiria, los cuales dejaron hacer a la visionaria para que las cosas fuesen presentadas al público conforme a sus gustos y no tal como en realidad ocurrieron. «Tanto el prelado como el escritor [P. Fonseca] descargaron así sobre la misma vidente la responsabilidad de la exactitud histórica. Y la vidente afirma, con asombrosa seguridad, que hemos de prestar fe a lo que ella dice, sea de palabra, sea por escrito» (p. 376). ¡Asombrosa la seguridad de la vidente! Tal vez. Pero mucho más asombrosa la audacia con que el P. Staehlin lanza sus acusaciones, sabiendo como sabe —al menos, da impresión de saberlo— que carecen en absoluto de fundamento.

Veamos a qué se refiere el P. Staehlin y qué es lo que efectivamente ocurrió. El P. Fonseca —nos dice—, que se ha convertido en el principal historiador de Fátima y a menudo es utilizado como fuente única, sometió las declaraciones de los videntes a una grave mutilación, eliminando una dificultad, de por sí suficiente para demostrar la inanidad de las pretendidas apariciones. Las dos niñas, únicas que oían las palabras de la Sma. Virgen, aseguraron en nombre de Ella, después de la última aparición, que la guerra terminaría aquel mismo día 13 de octubre de 1917. Semejante predicción, como es sabido, no se cumplió. Luego las niñas no hablaban inspiradas por la Virgen, sino engañadas por su propia fantasía, es decir, por la de Lucía, pues Jacinta no ve ni oye por propia iniciativa; todo lo que ella experimenta en los sucesos de Fátima es simple efecto de su sintonía psíquica con la prima.

Este error tiene tal importancia en el conjunto que «sería suficiente para rechazar toda la revelación de Fátima, junto con Lucía» (pp. 374-375). El P. Staehlin, asustado ante semejante conclusión, dice que él se abstiene «de juzgar y condenar» (p. 375); pero antes tuvo buen cuidado de ponderar las excelencias de unas reglas bíblicas que se contienen en «el autorizadísimo libro de Eusebio Amort» (p. 374), según las cuales «había que rechazar... todas las revelaciones de la vidente Lucía» (p. 374). Si el P. Staehlin no tiene ningún deseo de aplicar

esas reglas al caso de Fátima, ¿para qué las trae a colación en el momento más crítico? Además, ve en Amort lo que no hay y le atribuye lo que ni dijo, ni pudo decir. Nadie se extrañará tampoco, porque el caso no es único. Sobre esto volveremos más adelante.

¿Qué procedimiento siguieron los apologistas de Fátima, incluido el obispo de Leiria, para resolver esta dificultad? Mutilar las declaraciones o permitir la mutilación. En vez de la fallida profecía «la guerra terminará hoy», se busca una frase inocua, capaz de pasar sin llamar la atención de nadie: «la guerra terminará en breve». Según aclara todavía el P. Staehlin, «hemos de creer que Lucía consintió en la supresión de aquellas frases que podían hacer sospechosas las apariciones» (p. 376). El obispo de Leiria en vez de imponer autoritariamente la fidelidad a la exactitud histórica, descargó «sobre la misma vidente toda la responsabilidad» (ib.), y la dejó hacer, a ella y a los historiadores, concretamente al P. Fonseca.

El alegato presentado por el P. Staehlin es formidable. Pero es preciso no dejarse impresionar. Veamos si se puede intentar alguna aclaración.

Ante todo hay que reconocer dos hechos innegables: que las niñas en sus declaraciones aseguraron haber oído a la Virgen que la guerra acabaría aquel mismo día 13 de Octubre de 1917, y que, sin embargo, la guerra no terminó en la fecha señalada. La opisición entre el anuncio y los hechos no puede ser más evidente.

Innecesario decir que esta dificultad fué ampliamente examinada en el proceso canónico sobre el origen de las visiones contempladas por los tres pastorcitos en Cova de Iría. La conclusión del proceso con una sentencia en que se afirma el origen sobrenatural de las visiones es un fuerte argumento, que debe hacer pensar y reprimir los arrebatos y las prisas de condenarlo todo.

Gracias a la documentación ya publicada la solución del enigma es bien fácil. Sólo se necesita tener la cordura de rendirse a las pruebas. El P. Luis Gonzaga de Fonseca, S. I., publicó en la revista portuguesa *Brotéria* (Mayo de 1951), un largo artículo para responder a dificultades que algunos críticos habían presentado acerca de los hechos de Fátima. Nosotros no hemos podido ver el original portugués, pero sí su traduc-

ción castellana, publicada en 1952 por la editorial Sal Terrae con el título *Fátima y la crítica*. Entre las dificultades no podía faltar la relativa a la fecha del fin de la guerra y, como es natural, el P. Fonseca trata este punto con especial esmero (57). Una larga serie de documentos recogidos a lo largo de cinco páginas, demuestran con evidencia irrecusable que en las primeras declaraciones de las dos niñas falta la palabra *hoy*, como fecha del fin de la guerra; ambas coincidían en anunciar la terminación de las hostilidades con frases genéricas: «la guerra acabará pronto»; «si hacen penitencia, la guerra acabará». Según un testigo, Jacinta en una ocasión llegó a decir: «la guerra acabará dentro de un año», y cuando Lucía empezó a afirmar que acabaría aquel mismo día 13, le hizo observar que se equivocaba y que la Virgen no había dicho aquello. Además, es bien significativo que hallándose presentes aquel 13 de Octubre tantos representantes de periódicos sectarios, en acecho de una ocasión para desacreditar a la Iglesia, a las visiones y a los videntes, ninguno de ellos haya oído, al final de los emocionantes sucesos de aquella jornada, que la guerra acabaría aquel mismo día; ninguna noticia más a propósito para burlarse de lo que llamaban credulidad simplona de los católicos. Todos ellos, sin embargo, en sus crónicas se refieren al fin de la guerra con las mismas frases genéricas que hemos recordado. ¿Por qué? Indudablemente porque ésta fué la primera versión que circuló entre la multitud.

Si consta documentalmente que las niñas no oyeron de labios de la Virgen la palabra *hoy* para señalar el fin de la guerra, no se mutilan las declaraciones, ni se tergiversan los hechos al suprimirla y sustituirla por una frase más general que tiene todas las garantías de autenticidad. ¿Dónde está el error y dónde la mutilación que tanta indignación producen al P. Staehlin?

El lector se pasmará y su pasmo no tendrá límite, si nosotros le decimos que el P. Staehlin conoce las explicaciones dadas por el P. Fonseca y que, sin embargo, ni siquiera se da por enterado de ellas más que para desecharlas en una forma que colma la medida de sus audacias. Cita y, por lo que se ve, cono-

(57) *Fátima y la crítica*, pp. 19-24.

ce el original portugués, al cual se refiere con estas increíbles palabras: «En ese largo artículo del P. Fonseca, profusamente documentado, intenta defender a Lucía de la acusación de haber falseado la realidad histórica; pero esas páginas hacen aumentar las sospechas, en vez de disiparlas, y han recibido una notable respuesta del P. DHANIS: *A propos de «Fatima et la critique»*, en la «Nouvelle Revue Théologique», 74 (1952) 601-604» (p. 374 nota 46).

El P. Dhanis, en el lugar citado, no se refiere al «error» acerca del fin de la guerra, sino a la llamada «inspiración de Lucía»; y el P. Staehlin lo sabe perfectamente, porque un poco más adelante (cf. pp. 377-378) y hablando él también de la famosa «inspiración» cita, desfigurándolo, ese pasaje del P. Dhanis como autoridad contra el P. Fonseca. ¡Se necesita valor para embrollar las cosas hasta tal extremo!

El P. Dhanis fué tal vez el primero en intentar una sana crítica en torno a los acontecimientos de Fátima. Su seriedad científica de investigador le impedía pasar por alto las dificultades, que más bien era necesario poner de manifiesto con honradez para intentar una solución y, si las pruebas lo exigían, para rectificar ciertos informes de los libros corrientes sobre Fátima, los cuales, como el mismo P. Dhanis advertía, no siempre han sido compuestos con criterio científico. Entre las dificultades examinadas por el P. Dhanis no podía faltar la del «error» sobre la terminación de la guerra. Pero nunca le concedió el desmesurado alcance que le da el P. Staehlin, según el cual esta dificultad «sería suficiente para rechazar toda la revelación de Fátima junto con Lucía» (pp. 374-375); ni mucho menos intentó dar «una notable respuesta» a las explicaciones del P. Fonseca. Ya antes de conocer estas últimas, el P. Dhanis se había expresado así: «En cuanto al anuncio prematuro del fin de la guerra de 1914, no es extraño que el prodigio solar, con la exaltación que provocó entre los peregrinos, haya significado a los ojos de los pequeños videntes el fin inmediato de la guerra. Tampoco es de maravillar que, después de una jornada como la de aquel 13 de Octubre, su cabeza haya quedado un poco desconcertada y hayan atribuido a la Santísima Virgen su interpretación infantil de los acontecimientos» (58).

(58) *A propos de «Fatima et la critique»*, «Nouv. Rev. Thél.», 74 (1952),

El P. Dhanis no sólo no trata de dar una respuesta, mucho menos «una respuesta notable», a las explicaciones del P. Fonseca, sino que con una probidad científica que le honra, noblemente las reconoce por válidas y las considera como un positivo avance en la crítica acerca de Fátima. «Sus respuestas [las del P. Fonseca] —dice el P. Dhanis— más de una vez coinciden con las nuestras, si bien son presentadas con más fuerza; sobre diversos puntos utiliza consideraciones e informaciones nuevas. Aludimos principalmente a los testimonios relativos al error de Lucía y de Jacinta sobre el fin de la primera guerra mundial...» (59).

Ignoramos por qué razón el P. Staehlin recurrió al P. Dhanis par desechar las aclaraciones dadas por el P. Fonseca. El recurso no ha podido ser más desafortunado.

El P. Staehlin no sólo falsea el pensamiento del P. Dhanis. En su irrazonable apasionamiento contra Fátima no advierte que se pone en contradicción consigo mismo. Sabe muy bien la dificultad en que se encuentra el vidente para discernir con claridad lo que viene de Dios directamente y lo que es producto de la propia psicología, la cual no puede menos de buscar una explicación e interpretación del fenómeno maravilloso. En esta interferencia de lo divino y de lo psicológico es fácil que el alma atribuya a Dios lo que procede de sí misma. Cuando lo que el alma pone de su parte es un error, no será difícil que con el tiempo llegue a descubrirse; pero en otros casos el discernimiento será absolutamente imposible.

¿Qué actitud tomar ante lo maravilloso en los casos de error

586. De idéntico modo resume su primitiva posición respecto de este punto en *Sguardo su Fátima e bilancio di una controversia*, «La Civ. Catt.», 104, (1953, II), 402, 403-404. El P. Staehlin pondera «la serena posición crítica» del P. Dhanis en estos artículos y aparentando apoyarse en ellos los desfigura notablemente. Se excusa diciendo que el P. Dhanis «ha sacrificado no poco en aras de la paz...» (374. nota 46. Los puntos suspensivos son del P. Staehlin).

(59) *Sguardo su Fátima e bilancio di una controversia*, l. c., pp. 403-404. Según el P. Dhanis, uno de los frutos de la controversia en torno a los acontecimientos de Fátima es «haber demostrado que lo esencial, y no sólo lo esencial, puede resistir victoriosamente la prueba de la crítica». L. c. página 392.

comprobado? Siempre hay que partir del principio de que, si el error humano no se puede justificar con lo que haya o pueda haber de intervención sobrenatural, tampoco es lícito desechar *a priori* lo sobrenatural por el solo hecho de encontrarlo envuelto con errores humanos. Será preciso ver primero en qué consiste el error y la posición que tiene en el conjunto. Porque, si constituye el núcleo de la pretendida revelación y todo lo demás sólo tiene razón de ser en orden a él, casi se puede excluir sin más la intervención sobrenatural. Pero puede ocurrir que el error sea una cosa muy periférica, que su eliminación no afecte lo más mínimo al conjunto, que sea como una simple adherencia, cuyo corte sirve para poner más de manifiesto la solidez y trascendencia de lo esencial. En este segundo caso, sería imprudencia suma rechazarlo todo en bloque por no detenerse a hacer una elemental labor de discernimiento.

Pasando de estas brevisimas consideraciones generales al problema concreto de Fátima, que ahora nos preocupa, lo primero que se advierte es que el «error» está reducido al *minimum* imaginable. El «error» no se presenta en el momento mismo de tener lugar la comunicación sobrenatural, porque todos los testimonios que de aquel instante se conservan, coinciden en afirmar que las primeras declaraciones de las niñas acerca del fin de la guerra están concebidas en términos generales y en ningún caso contienen la palabra *hoy*. Luego el «error» no es algo que esté involucrado en el fenómeno maravilloso; es una adición posterior de las niñas que, creyendo referir el contenido de la revelación, en realidad expresaban su personal interpretación de la profecía.

Dentro del conjunto, el «error» carece en absoluto de importancia. Ninguno de los sucesos de Fátima se apoya en él. Ninguno tampoco puede sufrir detrimento, cuando, comprobado el «error», sea necesario eliminarlo. Rechazar por sólo este «error» toda la «revelación de Fátima, junto con Lucía» (p. 375) está contra todas las reglas de una crítica elemental.

El P. Staehlin lo sabe muy bien, porque él mismo habla de las interferencias de lo divino y de lo humano en el fenómeno maravilloso (cf. p. 322). Cita, además, la octava regla de San Ignacio, dada por el Santo precisamente para discernir lo que en una comunicación sobrenatural —San Ignacio se refiere concretamente a la comunicación mística— procede directa-

mente de Dios y lo que es fruto de la psicología del sujeto, afectado por una intensa acción divina (cf. p. 323). ¿Por qué, después, no tiene esto en cuenta?

La única dificultad —si dificultad puede llamarse— creada por el gravísimo «error» está en explicar cómo las niñas, que a mediodía del 13 sólo empleaban frases generales para señalar el fin de la guerra, en el interrogatorio a que fueron sometidas a las siete de la tarde, decían ya que la guerra, según las palabras de la Sma. Virgen, debía terminar aquel mismo día. El P. Dhanis, cuando, desconociendo todavía las explicaciones del P. Fonseca, creía que el «error» estaba contenido dentro de la profecía, daba una explicación, a su juicio, suficiente, basándose primero en la exaltación provocada por el prodigio solar, cuya grandiosidad invitaba a considerarlo, sobre todo en mentes infantiles, como el comienzo de un nuevo estado para el mundo, que, naturalmente, debería ser de paz. Además, añade el P. Dhanis, los fenómenos tan numerosos y tan emocionantes de aquella célebre jornada hubieron de conmover tan profundamente las inteligencias de las niñas que les era muy difícil y prácticamente imposible distinguir las palabras de la Sma. Virgen de la interpretación que ellas mismas les daban (60).

Si estas explicaciones parecieron entonces suficientes al P. Dhanis, mucho más han de serlo ahora, cuando sabemos que el «error» sobrevino después, pasadas algunas horas del fenómeno maravilloso. Este pequeño lapso de tiempo permite introducir algunos elementos nuevos de interpretación, que, a nuestro juicio, merecen ser tenidos en cuenta. La enorme muchedumbre que acudió a Fátima aquel 13 de Octubre, anhelaba, como todo el mundo, la pronta terminación de la guerra. Al esparcirse el rumor de que la Sma. Virgen se había referido a este feliz acontecimiento, seguramente que muchos de los presentes se abalanzarían sobre las niñas para pedirles explicaciones y, sobre todo, para lograr que aclarasen el sentido de aquella vaga expresión *la guerra acabará pronto*. Las presiones de la multitud, estimuladas por el común deseo de la paz, tuvieron la eficacia de transformar el *pronto* en *hoy*. No faltarían tampoco quienes tratasen de demostrar ante las niñas que el *pron-*

(60) Véanse los lugares citados en la nota 58.

to, pronunciado por la Santísima Virgen, no podía referirse ni siquiera a un día posterior, porque cuando nosotros decimos que haremos una cosa *pronto*, se entiende en un lapso brevísimo. Por último, nadie ignora que las expresiones corrientes para medir una duración de tiempo no son interpretadas idénticamente por un niño y por un adulto. *Pronto* para un niño casi es lo mismo que *en el acto*.

No creemos forzar la realidad de los hechos al hacer estas suposiciones. Más bien la experiencia de casos análogos les da una clara confirmación. Sin embargo, aceptaríamos de buen grado cualquier otra explicación más acertada. En todo caso, es preciso convenir en que el «error» se halla fuera de los hechos maravillosos de Fátima y que debe ser atribuido exclusivamente a la interpretación infantil que las niñas dieron de las palabras de la Sma. Virgen.



El concepto que el P. Staehlin tiene de Fátima, le impide ver en el prodigio solar un verdadero milagro, porque ello implicaría la realidad sobrenatural de las apariciones y la obligación de admitirlas con aquella fe humana que corresponde a esta clase de manifestaciones sobrenaturales. Para él es una necesidad buscar explicación natural al fenómeno solar. El P. Staehlin, como en seguida diremos con sus propias palabras, afirma que no quiere negar el prodigio. Pero ya sabemos el crédito que se debe dar a semejante declaración. Cuando se ponen las premisas para que el lector saque la conclusión, es inútil decir y repetir que esa conclusión cae fuera de las propias intenciones.

Por dos razones —dice el P. Staehlin— el prodigio solar resulta ser prueba insuficiente del origen sobrenatural de las apariciones de Fátima. Primera, porque, en general, el acaecimiento de un fenómeno anunciado no siempre demuestra la existencia de conocimiento profético en quien lo anunció, pues tal vez el fenómeno fué producido por causas naturales que fortuitamente se combinaron para que todo ocurriese en la forma anunciada. Así, por ejemplo, alguien anuncia: tal día por la tarde habrá una tormenta, y efectivamente la tormenta viene. De este solo hecho no se puede inferir con certeza que el anun-

cio haya sido profético. Pudo ser una de tantas cosas que se dicen, que luego fortuitamente resultan verdaderas. Lo mismo —dice el P. Staehlin— hay que pensar del prodigio solar de Fátima. Los niños lo anunciaron de antemano. Mejor dicho, anunciaron genéricamente un hecho extraordinario para el día 13 de Octubre. El cumplimiento de la predicción no es prueba suficiente de que los niños la hayan hecho en virtud de una luz profética, recibida de Dios (cf. p. 375). Aún ahora, después de los sucesos maravillosos, podemos seguir pensando que los niños confundieron sus propias apeticiones de algo extraordinario que los sacase a ellos honrosamente de aquel compromiso, con la voz de Dios; que Dios no los inspiró, ni intervino milagrosamente en el curso de los acontecimientos. En una palabra, estos acontecimientos no son argumento de tal naturaleza que baste para forzar nuestra adhesión.

Un poco más adelante el P. Staehlin alega la segunda razón, que lo mueve a poner en duda el origen sobrenatural del prodigio solar; es la posibilidad de una alucinación colectiva. Copiamos sus mismas palabras, que comienzan refiriendo una de sus experiencias personales. «Hemos provocado un caso en el que cerca de un centenar de muchachos y hombres —sin que entre ellos hubiese ninguna niña o mujer que sirviesen de «detonador»— vieron en pleno día durante más de tres minutos, cierto prodigio astronómico, una «danza del sol», que describieron después con perfecta coincidencia de pormenores. Todos los que sufrieron esta ilusión —y no hubo en todo el grupo ni uno solo que no viese— pertenecían a una comarca en la cual contemplaban por entonces apariciones unos cuantos visionarios.

El mismo «milagro del sol» en Fátima es una prueba concluyente de que existe la sugestión colectiva de varias personas que contemplan simultáneamente lo mismo. Para su fuerza probatoria es indiferente que se crea o que se niegue la autenticidad de aquel «milagro». Porque está comprobado que, en medio de la gente que —al gritar Lucía: «¡Mirad el sol!— vió al astro rey dar volteretas por el espacio, había también quienes seguían viendo el sol como siempre, a pesar de que se esforzaban por ver la maravilla. Este hecho histórico nos pone ante la necesidad de admitir en aquel caso una alucinación colectiva. Porque, o estaban alucinados los que seguían viendo

el sol en su posición natural, o estaban alucinados los que veían que el sol empezaba a bailar. Está admitido el hecho histórico (incluso por los que aceptan el milagro del sol, como Martindale y Fonseca), de que hubo, efectivamente, varias personas —entre ellas, por lo menos tres extranjeras— que seguían viendo el sol en su posición natural, aunque deseaban contemplar la maravilla. Tres y aún dos personas bastan para el carácter colectivo —que se opone a individual, sin exigir muchedumbre— de una alucinación. Si alguien dice que a estas personas Dios no les permitió ver el milagro, debe añadir que, además, les hizo ver el sol donde nadie lo veía, lo cual hace pensar en una alucinación o en un nuevo milagro del sol. Pero repetimos que citamos este episodio de Fátima sin ánimo de impugnarlo ni aun siquiera de someter a juicio su autenticidad. Lo citamos únicamente porque la simultaneidad de los que ven lo uno y lo otro, no siendo posible que el sol esté a la vez quieto y bailando, induce la necesidad de admitir una alucinación colectiva durante un largo rato en las personas que estaban allí mirando el sol» (pp. 390-391). ¡Vanas excusas! Después de haber dicho que el prodigio solar no es prueba suficiente de intervención divina, después de proponerlo como ejemplo para demostrar la posibilidad de alucinaciones colectivas, ¿se puede impedir, con una declaración tardía, que el lector saque la conclusión? Esto, sin tener en cuenta otros no escasos detalles que revelan claramente la intención del autor.

Cualquiera ve los fallos de esta argumentación. No son razones, sino sofismas que inconsideradamente mezclan lo verdadero con lo falso. De este modo es fácil demoler.

¿El acaecimiento de un suceso anunciado es prueba de inspiración profética en quien lo predijo? Antes de responder decididamente como el P. Staehlin, que no es prueba suficiente, hay que hacer alguna distinción. El hecho anunciado puede ser un fenómeno natural, por ejemplo, la muerte o la curación de una persona, una tempestad, etc.; y puede ser un fenómeno milagroso, por ejemplo, la resurrección de un muerto.

Cuando el fenómeno es natural, puede, en absoluto, explicarse por el concurso de causas naturales, cuya fortuita combinación da lugar al suceso anunciado. La verificación del anuncio no es, en teoría, prueba irrefutable de que la predicción haya sido hecha en virtud de una luz profética. Pero no

es lícito terminar aquí el razonamiento. Para formar un juicio exacto de cada caso concreto y saber si el cumplimiento del anuncio es debido a una casualidad fortuita o a una iluminación profética, es preciso tener en cuenta los detalles y todas las circunstancias singulares de la predicción y del suceso tal como se realiza. El conjunto de predicción, suceso y circunstancias puede tener tal fuerza probativa que excluya toda duda razonable acerca de la inspiración profética y obligue ineludiblemente a admitirla, so pena de colocarse en actitud de escepticismo hipercrítico. Los biógrafos de Santos no tienen ningún inconveniente en considerar como verdaderas profecías las predicciones que hicieron de sucesos, cuya producción no supera las posibilidades de las criaturas. Es más, las luces proféticas, de ordinario, se refieren a esta clase de sucesos, aunque sólo sea porque los milagrosos son mucho menos frecuentes.

El mismo P. Staehlin, cuando escribe como biógrafo, se acomoda plenamente al modo ordinario de entender las predicciones, hechas por almas santas, y no tiene ningún reparo en referir unas cuantas profecías del P. Rubio y presentarlas como verdaderas profecías, a pesar de que los sucesos anunciados no exceden las posibilidades del curso de los acontecimientos (61). Nosotros no tenemos nada que objetar contra estas profecías. Nos hemos referido a ellas con la sola intención de probar que nada de cuanto decimos es desconocido para el P. Staehlin.

Si el anuncio predice un milagro, ya no puede resultar verdadero por una fortuita combinación de causas naturales, porque lo milagroso es, por definición, algo que supera el orden y curso natural de los acontecimientos y en ningún caso puede proceder de ellos. El milagro tiene por autor a Dios, y si las criaturas a veces concurren a su realización, no lo hacen por virtud propia, sino porque Dios las utiliza como instrumentos de su omnipotencia. Si el milagro es inexplicable sin una especial intervención divina, cuando el milagro anunciado tiene lugar, prueba con evidencia irrecusable que el anuncio fué hecho en virtud de una iluminación profética. La prueba alcanza su máximo grado de fuerza, cuando el milagro es anunciado

(61) Cf. CARLOS M.^a STAEHLIN, S. I., *El Padre Rubio*, pp. 338-342, 346-353. Apostolado de la Prensa, Madrid, 1949.

para demostrar una verdad determinada y Dios lo realiza. Entonces el milagro no demuestra solamente la intervención de Dios; demuestra, además, la verdad del hecho al cual sirve de testimonio, porque Dios no puede hacer un milagro para probar un error.

En el caso determinado de Fátima no se anuncia un fenómeno cualquiera. Desde el 13 de julio de 1917 los niños profetizan que Dios hará un milagro y que lo hará no para manifestar ante los hombres su omnipotencia de una manera general, sino concretamente para demostrar que la Sma. Virgen se les había aparecido. Luego si el milagro se realizó efectivamente, Dios garantiza con su autoridad infalible que la Sma. Virgen se apareció a los tres pastorcitos y nadie puede tener duda razonable acerca del hecho, a no ser que niegue el valor demostrativo del milagro; pero esto sería mucho más irrazonable.

Si el P. Staehlin hubiese tenido en cuenta estas distinciones, no habría afirmado tan fácilmente que el prodigio solar no es «un signo suficiente de sobrenaturalidad» (p. 374), ni alegaría para confirmar su aserto la autoridad de Amort.

Las dudas acerca de Fátima sólo son posibles demostrando que el llamado milagro del sol no es tal milagro, o que, por lo menos, no consta claramente que lo sea. Entonces ya no sería posible decir que la autenticidad de las apariciones está garantizada por el testimonio de Dios. Y con esto entramos en el segundo argumento del P. Staehlin contra el valor probativo del milagro del sol.

Recordemos esquemáticamente la argumentación del P. Staehlin. En Fátima unos vieron y otros no vieron. Luego unos u otros o todos juntos padecieron alucinación. Si los alucinados eran los que vieron, no existe milagro, ni comprobación divina de las apariciones. En todo caso, la existencia del milagro es, por lo menos, dudosa. Y como, según el P. Staehlin, existen otros argumentos ciertos contra la autenticidad de las apariciones, un milagro dudoso no puede prevalecer sobre ellos.

Es verdad que en Fátima hubo unos pocos que no vieron nada extraordinario. El P. Staehlin cuenta hasta tres personas, inspirándose, según creemos, en el P. Fonseca, a quien no cita

y cuyos datos deforma ligeramente. Pero sería necesario no callar que un número mayor de personas, no presentes en Fátima aquel día memorable, contemplaron también el fenómeno.

El dilema propuesto por el P. Staehlin para probar que unos u otros estaban alucinados, impresiona de momento. Pero no es difícil reponerse de la primera impresión y descubrir sus fallos. Utilizando el mismo medio de razonamiento que el P. Staehlin, podemos ampliar el panorama y éste por sí solo nos traerá la solución. Fijémonos en algunos otros casos. San Esteban, momentos antes de su martirio, exclamó: «Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre sentado a la diestra de Dios» (Act. VII, 56). Por supuesto, que los perseguidores no vieron los cielos abiertos sobre el mártir, ni a Jesucristo en las alturas dispuesto a recibir su alma. Cuando San Pablo fué derribado en el camino de Damasco, «sus acompañantes estaban estupefactos, porque oían la voz, pero no veían a nadie» (Act., IX, 7). ¿Será necesario recurrir a la alucinación para explicar estos casos? Indudablemente que no, a no ser que, abusando del término alucinación, alguien quiera dar este nombre a cualquier impresión producida directamente por Dios en las potencias interiores del sujeto sin que externamente exista el objeto contemplado. Todas las visiones imaginarias e intelectuales serían alucinaciones. No vamos a discutir por cuestión de palabras. Pero si se amplía hasta estos límites el sentido del término alucinación, es preciso no identificarla con las invenciones de una fantasía exaltada.

El milagro del sol en Fátima no fué registrado por ningún observatorio. De aquí podemos concluir que la «danza» del astro no fué una cosa externa, que el sol no se desplazó de su órbita ni realizó ningún movimiento extraño, porque un tal fenómeno no podía pasar inadvertido para el mundo, y menos para los astrónomos. Tampoco esto era necesario para conseguir el fin que Dios se proponía. Bastaba que El con su soberano poder penetrase en las potencias interiores de cada uno de los componentes de aquella muchedumbre inmensa, haciéndoles experimentar la sensación de su aterradora presencia lo mismo que si los fenómenos ocurriesen en su realidad física, externa.

Para el carácter milagroso del acontecimiento es indiferente que el fenómeno se produzca en la realidad externa de los seres sensibles o en el interior de las potencias aprehensivas del

hombre, porque ambas cosas son igualmente extraordinarias y sólo Dios puede ser su autor.

El P. Staehlin, en su biografía del P. Rubio, refiere un caso que tiene grandes analogías con el fenómeno de Fátima y confirma plenamente lo que venimos diciendo. En cierta ocasión, el P. Rubio daba la bendición con el Santísimo Sacramento; una joven, y sólo ella, lo vio transfigurado en aquel momento hasta el punto de no reconocerlo, a pesar de que lo conocía perfectamente. El P. Staehlin, en una nota, da la explicación: «El fenómeno de transfiguración que referimos no es objetivo, sino subjetivo; María Luisa fué la única que contempló así al Padre Rubio. Pero este carácter no excluye su perfecta realidad y su origen divino. «Por los frutos se conoce el árbol»... Según este autor [Pedro Quercy] las visiones sobrenaturales son alucinaciones divinas,.....» (62).

En el caso de Fátima, el milagro es mucho más evidente. No ve una sola mujer. Son miles de personas de la más diversa condición las que contemplan el extraordinario acontecimiento. Y si a una sola se le da crédito, ¿con qué razón se podrá negar a tantos miles?

El criterio de los frutos no vale solamente para juzgar acerca del origen de la visión contemplada por la joven María Luisa. Es una norma evangélica de valor universal que se puede y se debe aplicar a todos los casos y que comprueba por modo maravilloso el origen divino de los acontecimientos de Fátima. Los obispos portugueses, en documento colectivo, declararon públicamente que el mayor milagro de Fátima fué y es la transformación religiosa de Portugal. Y no sólo de Portugal, porque el mensaje de Fátima ha recorrido el mundo entero; y en todas partes, al paso de la Virgen peregrina, se multiplican los prodigios de orden espiritual. Nadie lo ignora. Por eso es más extraño que, cuando llega el momento, no se lo tenga en cuenta. ¿Arbitrariedad? ¿Apasionamiento? Ignorancia no.

Las «alucinaciones divinas» son una prueba evidente de la acción de Dios que las produce. Pero el P. Staehlin, por su modo de hablar, da a entender que la «alucinación» ocurrida en Fátima es una alucinación corriente, o alucinación en

(62) *El Padre Rubio*, p. 346 nota 1.

sentido estricto, por la cual la fantasía objetiva las imágenes que ella misma forjó. Si esto hubiese ocurrido en Fátima, faltaría en absoluto lo milagroso y sobraría lo neurótico.

La hipótesis de una alucinación colectiva natural para explicar los prodigios de Fátima es totalmente inadmisible. El P. Staehlin refiere que en una experiencia hecha personalmente por él «cerca de un centenar de muchachos y hombres —sin que entre ellos hubiese ninguna niña o mujer que sirviese de «detonador»— vieron en pleno día, durante más de tres minutos, cierto prodigio astronómico, una «danza del sol», que describieron con perfecta coincidencia de pormenores» (p. 390).

De este caso al de Fátima hay un abismo. En primer lugar, la «danza del sol» contemplada por ese centenar de personas la conocemos solamente por el testimonio del P. Staehlin, que es testimonio muy respetable, pero indudablemente inferior, en fuerza probativa, a los casi infinitos que hay respecto de Fátima.

El P. Staehlin buscó de intento realizar una experiencia; no nos dice qué medios puso en práctica para lograr el efecto, mas es de suponer que alguno emplearía, porque si no existía ninguna causa que actuase sobre la psicología de aquel centenar de hombres y la orientase en un sentido determinado, se deja el hecho sin ninguna explicación, lo cual equivale a decir que fué una pura casualidad, que no puede servir de fundamento para ninguna deducción razonable. En Fátima nadie trató de experimentar sobre los demás. El fenómeno se produjo sin ninguna causa natural.

La diferencia quizá más notable es la del número. El P. Staehlin actúa sobre un centenar de personas. La masa que presencié el prodigio solar de Fátima estaba compuesta por una muchedumbre de cincuenta a setenta mil almas. A todas luces es imposible sostener que una causa capaz de sugestionar a cien personas baste para producir el mismo efecto en cincuenta mil, quedándonos por ahora con la cifra mínima; la desproporción es demasiado grande para que pueda ser salvada.

Que nosotros sepamos, nadie ha podido demostrar que la sugestión sea eficaz sobre una masa tan enorme. Si a veces se dan sugestiones colectivas, presuponen un estado psicológico de la colectividad, del cual en Fátima no hay el menor indicio. Más bien, las condiciones atmosféricas de aquel 13 de octubre

eran por sí solas un argumento definitivo contra las presunciones de fantasías exaltadas, que hubieran podido soñar con algún gran prodigio celeste: caminos encharcados y fangosos, lluvia persistente, cielo encapotado que no daba la menor esperanza de despejar. Y en un momento cambia todo y la muchedumbre contempla «la danza del sol». Atribuir el fenómeno acaecido en semejantes circunstancias a una vulgar alucinación natural, parece sencillamente disparatado.

En resumen. Existen todas las garantías humanas para creer que en Fátima ocurrió el milagro anunciado por los niños como prueba divina de la autenticidad de las apariciones de la Santísima Virgen. En consecuencia, no puede quedar duda razonable acerca de la realidad y sobrenaturalidad de las susodichas apariciones. Si subsiste algún punto oscuro, deberá ser interpretado y explicado a la luz de lo claro, como lo pide la más elemental norma de buen sentido científico.

*
**

Después de un recorrido exageradamente largo, llegamos al término. Los múltiples reparos que hemos puesto a la obra del P. Staehlin, no deben hacernos olvidar lo mejor que hay en ella que es, a nuestro juicio, una de las reglas propuestas al investigador de estos delicados problemas. El investigador —dice el P. Staehlin—, «debe abandonar toda credulidad y todo escepticismo, y proceder ordenadamente a la comprobación física de los hechos» (p. 342). Seguramente nosotros no hubiéramos encontrado tantos reparos en la obra, si el P. Staehlin hubiese puesto siempre en práctica su norma.

Tal vez sea posible buscar, si no una justificación, al menos una excusa para las múltiples exageraciones de este libro en los innumerables casos de anormalidades, fraudes, extravagancias, etc., con que el P. Staehlin se ha encontrado en su vida, como puede colegirse por la lectura de la obra. La impresión esceptica que ésta deja, podrá compensarse con la lectura de la biografía del P. Rubio, en la cual el P. Staehlin toma una actitud notablemente distinta ante los fenómenos maravillosos.

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

El Estudio del monasterio de Sahagún

Benedicto XII por la bula *Summi Magistri dignatio* de 20 de junio de 1336, en que se contienen las ordenaciones encaminadas a la reforma y buen gobierno de los monjes negros de San Benito, reglamentó también lo referente a los estudios (cap. 6). En primer lugar manda observar lo dispuesto por Clemente V acerca de la instrucción de los monjes. Dispone además que en cada monasterio haya un maestro que instruya a los religiosos capaces de ello «in scientiis primitivis, videlicet grammatica, logica et philosophia», y que no se admita a seculares para ser enseñados juntamente con los monjes, asignando a dicho maestro, si no fuere de casa, una pensión anual para su mantenimiento. Las iglesias, monasterios, prioratos y demás lugares deberán nombrar de los instruidos «in primitivis scientiis», seleccionados entre los más aptos, uno por cada veinte monjes para ser enviados a los estudios generales o solemnes donde cursen la carrera de teología o derecho canónico. Reglamenta lo relativo a la pensión anual que se ha de dar a quienes fueren así nombrados, los años que han de permanecer en los estudios según las facultades y grados con todo lo concerniente a las lecturas en los mismos estudios generales (1).

En España el monasterio más célebre que tenía entonces la orden benedictina era el de *Sahagún*. Fundado antes del año mil, fué reformado por Cluny en 1079, confirmado por Pascual II en 1116 y singularmente favorecido por Alfonso VI (2).

(1) *Bullarium Romanum*, ed. Augustae Taurinorum, tomo IV (1859), p. 357-366.

(2) Cf. L. H. COTTINEAU, *Repertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés* (Macon, 1939).

Era natural que en él los superiores pusieran especial interés por el cumplimiento de lo ordenado en la mencionada bula de Benedicto XII. Así el abad dom Diego por carta otorgada a 14 de noviembre de 1348 asignó los diezmos prediales y personales de las iglesias de Santa Cruz, San Pedro y Santiago, San Tirso, San Martín y Santa María Magdalena, dependientes del monasterio, para el sostenimiento de un maestro y adquisición de libros (3).

Acerca del desenvolvimiento de estos estudios durante el siglo xiv ni el historiador Escalona, que disponía del archivo de la casa, ni los demás cronistas benedictinos hacen especial mención. Pero al subir al trono pontificio Pedro de Luna iban a cambiar las cosas. Aquel pontífice fué siempre gran impulsor de los estudios; y cuando vió puesta en litigio su legitimidad por la Universidad de París, intensificó el esfuerzo para acrecentar cuantitativa y cualitativamente los centros de formación escolar en la Península. Los ya existentes, Salamanca y Lérida, experimentaron pronto el efecto de su protección. Valladolid, que se resistió a acatar sus constituciones de reforma, tuvo que esperar a su deposición para poder continuar su marcha, nunca muy floreciente, a pesar de residir allí habitualmente la corte a partir de comienzos del siglo xv.

En cuanto al monasterio de Sahagún, donde los estudios iban prosperando, al serle devuelta al pontífice la obediencia por Castilla en 1403, creyeron sus monjes que era momento propicio para solicitar de él algunas gracias, a fin de realzar los cursos allí realizados. En consecuencia expusieron al papa que en aquel monasterio algunos miembros de la comunidad y otras personas eclesiásticas y laicas anejas a la misma instruían a los monjes en las ciencias teológicas, derecho canónico y siete artes liberales. El pontífice accediendo a su petición, por bula de 30 de agosto de aquel año reconoce valor académico a dichos cursos y otorga a profesores y estudiantes que las lecturas y estudios hechos en el monasterio les sean computados como si fuesen hechos en estudio general, siempre que los grados se les confiera en centros facultados para ello, donde se cursen las mismas disciplinas, según puede ver-

(3) Cf. *Índice de los documentos del monasterio de Sahagún de la Orden de San Benito*. Publicaciones del A. H. N. (Madrid, 1874), núm. 2422.

se en el primero de los documentos que acompañan a estas líneas.

La gracia no parecía completa al no comprender la facultad de conferir grados. Pero al parecer la petición tampoco se extendía a más. Pues aunque en la bula, por una anomalía reveladora de la precipitación con que fué confeccionada, no se especifica el alcance de la súplica, como solía hacerse, al otorgar la gracia se emplea la expresión habitual «*vestris in hac parte supplicationibus inclinati*». Más aún, entre los documentos del monasterio de Sahagún que hay en el A. H. N. figura señalado con el número 2461 una testificación del cardenal Guido, obispo Prenestino, hecha por mandato del mismo papa Benedicto, declarando cómo en su presencia fué presentada al pontífice la petición de que tratamos y otorgada la gracia. La testificación, que lleva la misma data que la bula, es un mero trasunto de su contenido. En otra bula de 1411 de que luego hablaremos se reproduce igualmente el contenido de la petición y concesión de esta primera, con ausencia completa de toda mención relativa a poder conferir grados en el monasterio. Por lo tanto debemos suponer que la petición hecha de parte del abad y monasterio era sólo que se reconociese valor académico a los estudios de aquel centro. Para proceder así tendrían sus razones que hoy no podemos alcanzar. Acaso no querían turbar la vida monástica con las complicaciones de una nueva institución surgida al margen de la misma.

Una segunda bula de 21 de agosto de 1405 parece corroborar esa suposición. Por ella se autoriza para que, no obstante los estatutos del monasterio, que prohíben admitir estudiantes extraños eclesiásticos o laicos a las lecciones que se dan a los monjes, puedan hacerlo con los oficiales y familiares de la casa.

En el registro de bulas del mismo Benedicto aparece una con fecha de 11 de febrero de 1406 por la cual este papa hace constar que el franciscano Juan de Boadilla de Rioseco, habiendo cursado sus estudios reglamentarios, entre ellos cinco años de teología, los dos últimos en París, enseñándola luego en diversos conventos de su orden y el año próximo en el monasterio de Sahagún, estaba al parecer en condiciones de poder recibir el magisterio en esa disciplina. Enviado a la sazón a la curia por Enrique III de Castilla para tratar en ella algunos negocios arduos, pidió que, previo el examen reglamentario,

le fuese concedido aquel grado. El maestro del sacro palacio Sancho de Porta, O. P., por comisión del mismo pontífice, habiendo comprobado su idoneidad, le promovió al grado en presencia del papa, cardenales y prelados, con asistencia de gran número de clérigos y pueblo.

Por último en una bula de 24 de agosto de 1411, después de recordar la primera concesión de 1403, dispensa a los profesores y estudiantes del monasterio de la obligación de rezar las horas extrarregulares que se acostumbraban rezar en él por ordenación y costumbre de los prelados.

Resulta, pues, según estas cuatro bulas, reproducidas en el apéndice documental, que el estudio de Sahagún por aquel tiempo no era propiamente estudio general ni se admitía en él en calidad de estudiantes más que a individuos de la comunidad, monjes o auxiliares del monasterio. Y al decir individuos de la comunidad no deben excluirse los venidos de otros monasterios para estudiar en él, pues era natural que las demás casas de Castilla enviasen a sus religiosos con preferencia a este centro, donde podrían recibir una instrucción más conforme al espíritu de la Orden, completando luego su carrera en los estudios que tenían facultad para conferir grados.

De uno de esos casos nos habla otra bula del mismo Benedicto XIII dada en Savona «quinto kalendas maii anno duodecimo» (27 de abril 1406). Había autorizado él a Fernando Sánchez, del monasterio de Oña, para estudiar derecho canónico en algún centro universitario, en conformidad con lo dispuesto por Benedicto XII, al obligar al monasterio a que proporcionase la pensión correspondiente. Pero como su abad se negó a concedérsela, se dirige ahora el papa Luna al abad de Sahagún, mandándole con autoridad apostólica que «eidem Fernando in tuo monasterio, quod praefati ordinis exsistit et in quo jus canonicum legi solet, usque ad sexennium, si tibi videatur quod ipse Fernandus inibi studendo in facultate praedicta proficere possit, alioquin in loco ubi studium vigeat generale, immorandi auctoritate nostra licentiam largiaris» (4).

Alumno de este centro de estudios durante su primera época fué el célebre San Juan de Sahagún, natural del mismo pueblo.

(4) Arch. Vaticano, Reg. Avin., vol. 324, fol. 652.

Un hermano suyo llamado Hernando de Castilla, que tuvo brillante porvenir, había ingresado religioso en esta casa, y a la sombra de él le fué fácil cursar allí como familiar los estudios.

Durante el siglo xv el monasterio atravesó una época de relajación que ha dejado abundante huella en los registros pontificios. En él no parece que hayan prosperado gran cosa los estudios. Pero con la reforma iniciada por los Reyes Católicos y continuada por el Emperador mejoraron las cosas, repercutiendo en el florecimiento literario. Para dar estabilidad a esos progresos se pensó en erigir aquel centro en estudio general. Hecha la solicitud, Clemente VII por bula de seis de mayo de 1534 le concedió los mismos privilegios que a las Universidades de Salamanca y de Alcalá, gozando estudiantes y profesores del derecho a percibir los frutos de sus beneficios como si estuvieran presentes en ellos.

Esta situación se prolongó hasta 1605 en que Paulo V hubo de autorizar el traslado del privilegio de estudio general al monasterio de Irache, donde se instituyó la Universidad que lleva ese nombre.

APENDICE DOCUMENTAL

1.—*Benedicto XIII concede a los profesores y estudiantes de teología, derecho canónico y artes liberales del monasterio de Sahagún que para graduarse se les computen los cursos hechos allí en dichos estudios como si los hicieran en estudio general. Pont-de-Sorges 30 de agosto de 1403.*

Dilectis filiis abbati et conventui monasterii sancti Facundi ordinis sancti Benedicti Legionen. dioeces. salutem etc. Meritis vestrae devotionis inducimur ut petitionibus vestris quantum cum Deo possimus annuamus. Sane pro parte vestra nobis exhibita petitio continebat quod in monasterio vestro nonnulli tam monachi quam aliae ecclesiasticae et laicales personae, ob devotionem quam ad beatum Benedictum et monasterium ipsum gerunt in animo specialem, ad Dei servitium et dicti monasterii laudem, monachos in eo Domino famulantes in theologia, quatuor Sententiarum libris, jure canonico et septem artibus liberalibus instruunt et legunt in eisdem. Nos igitur, vestris in

hac parte supplicationibus inclinati, ut omnibus et singulis in praefato monasterio in facultatibus hujusmodi seu aliqua ipsarum legentibus ac studentibus praesentibus et posteris, tempus lecturae et studii hujusmodi perinde computetur, ac si in illis in loco in quo litterarum studium generale vigeret legissent seu etiam studuissent, dummodo ipsi gradus per eos assumendos in aliquo ex ipsis generalibus studiis in eisdem facultatibus recipiantur, non obstantibus constitutionibus apostolicis ac statutis et consuetudinibus studiorum praedictorum etiam juramento vallatis et aliis contrariis quibuscumque, vobis ac eisdem legentibus et studentibus tenore praesentium indulgemus. Nulli ergo... Datum apud Pontemorgiae Avinionem. dioeces. tertio kal. septembris anno nono.

(Arch. Vat. Reg. Vat. vol. 323, fol. 37ov).

2.—*Benedicto XIII autoriza para que, previa licencia del monasterio de Sahagún y no obstante los estatutos del mismo en contrario, puedan sus oficiales y familiares ser admitidos con los monjes a los estudios que se daban en él. Génova 21 de agosto de 1405.*

Benedictus etc. dilectis filiis abbati et conventui monasterii sancti Facundi Romanae ecclesiae immediate subjecti ordinis sancti Benedicti Legion. dioeces. salutem et apostolicam benedictionem. Sincere devotionis affectus... Exhibita siquidem nobis nuper pro parte vestra petitio continebat quod in statutis ipsius monasterii canonice editis, inter cetera, cavetur expresse quod aliqui clerici saeculares aut laici ad audiendum theologiam, decreta aut artes quae in eodem monasterio hactenus legi consueverunt et leguntur deputati, cum monachis dicti monasterii nullatenus admittantur. Nos igitur, vestris in hac parte supplicationibus inclinati, vobis ut officiales et familiares vestri aut dicti monasterii pro tempore existentes etiam laici, de vestri tamen licentia et assensu, ad audiendum theologiam, decreta et artes hujusmodi in eodem monasterio cum monachis ipsis ex nunc in antea ut praefertur admitti, praedictis, quibus per hoc alias nolumus in aliquo derogari, et quibuscumque aliis statutis et consuetudinibus dicti monasterii et ordinis sancti Benedicti contrariis... nequaquam obstantibus, possint et de-

beant, tenore praesentium licentiam elargimur... Datum Januae duodecimo kal. septembris pontificatus nostri anno undecimo.
(Arch. Vat. Reg. Avinion. vol. 320, fol. 533v).

3.—*Benedicto XIII declara que fray Juan de Boadilla de Rioseco, O. F. M., después de explicar durante un curso las sentencias en el monasterio de Sahagún, ha recibido de Sancho Porta, maestro del sacro palacio, el grado de maestro en sagrada teología. Savona 11 de febrero de 1406.*

Benedictus... Nuper per nos accepto quod dil. filius Joannes de Boadilla de Rivosicco ord. fratrum min. professor, magister in theol., a juventute sua grammaticam per biennium et logicam per aliud biennium ac philosophiam per aliud biennium legerat, ac demum postquam sacrae theologiae studio per triennium institerat, Parisius per biennium in eadem theologia studuerat, et quod deinde postquam in nonnullis domibus dicti ordinis et locis aliis, etiam de licentia capituli generalis dicti ordinis lector fuerat et libros Sententiarum legerat, tandem in monasterio sancti Facundi ordinis sancti Benedicti Legionensis dioecesis, ubi legentes hujusmodi libros Sententiarum ex privilegio sedis apostolicae gaudent praerogativis quibus gaudere solent legentes eosdem libros in studiis generalibus, anno proxime elapso eosdem libros Sententiarum legerat, et adeo ejusdem theologiae studio insudaverat quod ad obtinendum honorem magisterii et docendi licentiam in eadem meruerat: nos consideratione carissimi in Christo filii nostri Henrici regis Castellae et Legionis illustris, per quem dictus Joannes pro nonnullis magnis et arduis negotiis ad nos destinatus fuerat, ac ipsius Joannis in hac parte supplicationibus inclinati, dil. filio Sancio Porta ord. fratrum praedicatorum professori, magistro in theol., magistro scholarum palatii apostolici, oraculo vivae vocis commisimus ut, si eundem Joannes ad hoc sufficientem et idoneum esse repererit, hujusmodi magisterii honorem et docendi licentiam, servatis constitutionibus Viennensis concilii et aliis solemnitatibus in talibus servari consuetis, auctoritate nostra concederet; et subsequenter idem Sancius, constituto sibi de sufficientia et idoneitate dicti Joannis, eidem hujusmodi magisterii honorem et docendi licentiam in eadem theologia in nostra

et nonnullorum fratrum nostrorum Romanae ecclesiae cardinalium ac praelatorum et aliorum plurium in eadem theologia magistrorum praesentia, praesente etiam cleri et populi multitudine copiosa, auctoritate praedicta concessit. In praemissarum autem commissionis et concessionis testimonium praesentes litteras eidem Joanni duximus concedendas, volentes et apostolica auctoritate decernentes quod litterae ipsae ad probandum plene commissionem et concessionem easdem ubique sufficiant... Datum Saonae tertio idus februarii anno duodecimo.

(Arch. Vat. Reg. Avin. vol. 324, f. 343).

4.—*Benedicto XIII concede a los monjes de Sahagún ocupados en enseñar o estudiar la exención de rezar las horas extrarreglamentarias acostumbradas en aquel monasterio. San Mateo, 24 de agosto de 1411.*

[Benedictus...] dilectis filiis abbati et conventui monasterii sancti Facundi ordinis sancti Benedicti Legion. dioecesis. salutem etc. Sincere devotionis affectus... Dudum siquidem pro parte vestra nobis exposito, quod in monasterio vestro nonnulli tam monachi quam aliae ecclesiasticae et laicales personae, ob devotionem quam ad beatum Benedictum et monasterium ipsum gerebant in animo specialem, ad Dei servitium et dicti monasterii commodum, monachos in eo Domino famulantes in theologia, quatuor sententiarum libris ac jure canonico et septem artibus liberalibus ministrabant et legebant in eisdem: nos ut omnibus et singulis in praefato monasterio facultatibus hujusmodi seu aliquae ipsarum legentibus et studentibus, tempus lectionis et studii perinde computaretur, ac si in illis in loco in quo litterarum studium generale vigeret legissent seu etiam studuissent, vobis ac eisdem legentibus et studentibus duximus concedendum, prout in nostris inde confectis litteris plenius continetur. Cum autem, sicut exhibita nobis postmodum pro parte vestra petitio cotinebat, in eodem monasterio, ex ordinatione et consuetudine approbatis, quasdam horas, horas extrarregulares communiter nuncupatas, ultra alias horas canonicas quae juxta regulam ordinis sancti Benedicti per monachos et personas ipsius ordinis communiter recitantur, teneamini recitare, et propterea ipsi ex vobis legentes et studentes lectioni et stu-

dio hujusmodi non possunt intendere continue ac ferventer: nos igitur, vestris in hac parte supplicationibus inclinati, singulis ex vobis ut praemittitur legentibus aut studentibus praesentibus et posteris, ut ipsi tam infra dictum monasterium quam ipsum exeuntes, ad hujusmodi horas extrarregulares recitandas minime teneantur, ipsis legentibus et studentibus auctoritate apostolica tenore praesentium indulgemus, non obstant. ordinatione et consuetudine supradictis... et aliis contrariis quibuscumque. Dat. apud sanctum Mathaeum Dertusen. dioeces. nono kal. septembris anno decimo septimo.

(Arch. Vat. Reg. Avin. vol. 337, fol. 351; original en Madrid, A. H. N., monasterio de Sahagún, núm. 2469).

5.—*Clemente VII, previa descripción de los estudios que había en el monasterio de Sahagún y del colegio de clérigos seculares allí establecido, concede al personal académico la percepción de frutos de sus beneficios in absentia, que puedan ser promovidos allí a los grados con los mismos privilegios que en Salamanca y Alcalá y acogerse al amparo de las bulas conservatorias que tenía el monasterio. Roma seis de mayo de 1534.*

Clemens etc. ad perpetuam rei memoriam. Cum universalis cura... Sane pro parte dilecti filii moderni abbatis monasterii sancti Facundi ordinis sancti Benedicti Legionem. dio. nobis nuper exhibita petitio continebat quod alias fel. rec. Benedictus papa XIII [ms. VII] praedec. noster, ut omnibus et singulis in dicto monasterio in theologia et jure canonico ac septem artibus liberalibus vel aliqua facultatum hujusmodi et logicalibus tunc praesentibus et futuris temporibus,ecturae et studii hujusmodi perinde computaretur ac si in illis in loco in quo litterarum studium generale vigeret legissent, seu etiam studuisent per ejus litteras, prout in illis dicitur plenius contineri; quodque clarae memoriae rex Castellae monasterium praedictum fundavit, ac in locis eidem monasterio circumvicinis est magnus pauperum numerus, et plures ac forsán major pars presbyterorum eorundem locorum litteris grammaticalibus carent, ac propterea in dicto monasterio unus in theologia et artibus ac alter in jure canonico ordinarié legunt; estque inibi unum collegium triginta collegialium clericorum saecularium

quorum quilibet in dicto collegio per septennium manere potest, ac monasterium ipsum duobus lectoribus de salariis, illisque ac triginta collegialibus praedictis de expensis, providet, ac etiam aliis scholaribus et pauperibus eleemosynis, et forsán aliquibus totum victum tribuit; ac abbas praedictus zelo caritatis ac animarum salutis motus proposuit inibi studium generale erigere, et quod ibi lectores ipsi in grammatica, rhetorica et artibus et theologia ac sacris canonibus inibi ordinarie quibuscumque audire ac studere volentibus, legant, et aliquis peritus in cantu qui quascumque personas certas undecumque illuc accedant in cantu instruat, perpetuo sint, ipsique lectores et musicus salaria ab eodem monasterio habeant, ac studentes et cantare discen-tes hujusmodi gratis doceant ordinarie, unde in illis partibus divinus cultus ac animarum salus magnum suscipiant incrementum. Et si rectores ac beneficiati ecclesiarum illarum partium quandiu inibi studerent ecclesiis ac beneficiis suis per idoneos capellanos interim in divinis deserviri faciendo, fructus, red. et prov. beneficiorum suorum percipere possent, profecto rectores et beneficiati litterarum ignari ad operam litteris dandum ac eorum ignorantiam fugandam libentius inducerentur, et sic docti evaderent ac gregem dominicum eis commissum longe melius gubernare possent, ac tam gregis quam pastorum eorundem animarum saluti plurimum consuleretur.

Quare pro parte dicti abbatis nobis fuit humiliter supplicatum ut facultatem percipiendi fructus hujusmodi concedere, eisque in praemissis opportune providere de benignitate apostolica dignemur. Nos igitur dictum abbatem a quibusvis excommunicationis etc. censentes, hujusmodi supplicationibus inclinati, auctoritate apostolica tenore praesentium, quod omnes et singulos in collegio aut studio hujusmodi litterarum studiis pro tempore regentes, quandiu inibi studuerint, omnes et singulos fructus, red. et prov. quorumcumque beneficiorum ecclesiasticorum cum cura et sine cura per eos pro tempore obtinendorum, etiamsi canonicatus et praebendae, dignitates, administrationes vel officia in cathedralibus et metropolitanis vel collegiatis, ac dignitates ipsae in eisdem cathedralibus et metropolitanis post pontificales majores, aut collegiatis in illis principales seu talia mixtim, aut parochiales ecclesiae vel earum perpetuae vicariae existant, ac de jure, fundatione, statuto, consuetudine, privilegio vel alias personalem residentiam requirant, cum ea inte-

gritate, quotidianis distributionibus dumtaxat exceptis, cum qua illas perciperent si in eisdem eccl. et beneficiis personaliter residerent, percipere libere et licite valeant, et ad residendum in eisdem eccl. et beneficiis minime teneantur, nec ad id a quocumque inviti possint compelli; quodque in collegio et studio hujusmodi per inibi legentes baccalariatus, licentiaturae, magisterii ac doctoratus gradus omnibus et singulis ad hoc juxta ipsorum lectorum vota idoneos, ac insignia graduum eorundem exhiberi, ac omnia et singula in similibus solita fieri; et quicumque inibi fuerint graduati omnibus et singulis privilegiis, facultatibus, praerogativis, antelationibus, insigniis, honoribus, praeeminentiis et gratiis quibus si in universitate studii generalis Salamantin. juxta illius statuta et consuetudines, gradus et insignia hujusmodi recepissent, gaudere quomodolibet possent; necnon collegium, studium, lectores, collegiales, scholares, officiales ac alii quicumque collegii et studii hujusmodi, litteris conservatoriis in favorem dicti monasterii aut illius et congregationis hujus a sede apostolica concessis juxta illarum rationem et tenorem, necnon omnibus et singulis privilegiis, immunitatibus, praerogativis, facultatibus, praeeminentiis, antelationibus, indultis, exemptionibus, favoribus et gratiis quibuscumque quibus Salamantin. hujusmodi ac oppidi de Alcala de Henares Toletan. dio. studia ac collegia eorumque lectores, collegiales, scholares, officiales ac alii quicumque quomodolibet utuntur, potiuntur et gaudent, ac uti, potiri et gaudere poterunt in futurum, uti, potiri et gaudere absque ulla penitus differentia libere et licite valeant, et sic per quoscumque tam apostolica quam ordinaria quam delegata et mixta auctoritate funguntur iudices et personas ubique judicari, cognosci atque decerni debeant, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter judicandi, cognoscendi ac decidendi facultate necnon irritum et inane, perpetuo statuimus et decernimus, non obstan...

Datum Romae apud Petrum anno 1534, pridie nonas maii anno undecimo.

(Reg. Lat., vol. 1599, fol. 106v-110).

FR. V. BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

BIBLIOGRAFIA

M. E. BOISMARD, *Le prologue de Saint Jean*. 185 pp. Paris, 1953. Les Editions du Cerf.

En este excelente fascículo de la colección «Lectio Divina» el P. Boismard, gran especialista en teología joánica, nos hace un estudio muy completo del famoso Prólogo del Evangelio de San Juan. El autor divide en dos partes su trabajo: I. Exposición exegética detallada de cada versículo con sus implicaciones filológicas y críticas; II. Comentario teológico. En esta segunda parte que consideramos como más original el autor destaca la estructura literaria del «Prólogo» llamando la atención sobre el carácter literario artificial a base del procedimiento de «envoltura», es decir, correspondencia ideológica de los versículos según un esquema envolvente, de forma que el pensamiento avance gradualmente para volver de nuevo en sentido inverso y llegar al punto de partida. Este procedimiento empleado por los autores del A. T. es adoptado por San Juan para exponer como en un pórtico solemne la gran verdad del Evangelio: Dios encarnado estableciendo su tienda entre los hombres. Jesucristo es el «Verbo» como culminación de la manifestación divina en la creación, la Ley y los Profetas, tres etapas preparatorias de la encarnación de Dios en la historia. La «Palabra» de Dios creadora e instructora del pueblo israelita tiene su plena manifestación en la Encarnación del Hijo de Dios, que por su «palabra» y su obra redentiva es la salvación del mundo. San Juan llama a Cristo encarnado «Palabra» por su misión de «Doctor» de la humanidad. San Juan al aplicar este nombre erudito al Redentor parte de las especulaciones sobre la «Tora», la «Ley», y la «Sabiduría» en la literatura sapiencial del A. T.; y concibe a Cristo como el «Recreador» del mundo, de ahí que en su «Prólogo» empiece con la «creación». El autor al estudiar el paralelismo entre el «Prólogo» y el relato del Génesis sobre la «Creación» parece urgir demasiado dicho paralelismo para destacar el carácter «Recreador» de Cristo según el evangelista Juan. Con todo creemos que este trabajo es uno de los más orientadores e insinuantes que hemos leído sobre el «Prólogo» del Evangelio «pneumático».

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

ALBERTO GELIN, P. S. S., *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento*, pp. 124. Ediciones Desclee de Brouwer, Bilbao, 1958.

Es éste un librito importante e interesante en su concisión. Esto explica el éxito que ha tenido, pues, desde 1949 en que se publicó, ya ha tenido cinco ediciones, por lo menos.

El autor nos da preciosas indicaciones para una mejor inteligencia de los grandes temas del Antiguo Testamento. En primer lugar nos habla de la revelación de Dios único, espiritual, transcendente, y que sin embargo habita en medio de su pueblo. Después estudia el designio de Dios sobre la humanidad: espera del Mesías y de los bienes mesiánicos. Y finalmente se trata del problema de la salvación personal: primero la retribución en Israel es colectiva y después se pasa a la concepción de una retribución individual y ultraterrena.

El libro que hoy presentamos, en magnífica traducción española, sirve maravillosamente para constatar cómo todo converge hacia Cristo, y cómo Cristo responde a la espera del Antiguo Testamento.

Creemos que será una errata lo que pone en la cubierta interior «*Introducción*»; Dr. José M.^a Azcona». Probablemente habrán querido poner: *Traducción*; porque la Introducción es íntegra de A. Gelin, y no del Sr. Azcona. Es lástima que la edición española suprima el Apéndice que lleva la edición francesa con un elenco de bibliografía práctica sobre el Antiguo Testamento.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

NARCISO DOMÍNGUEZ, O. P., *El reino mesiánico en el Antiguo y Nuevo Testamento*. Discurso leído en la solemne apertura del curso académico 1957-1958, en la Real y Pontificia Universidad de Sto. Tomás de Manila, 96 pp. Manila, 1957.

Empieza el P. Domínguez, en la Introducción, poniendo de relieve la importancia del problema religioso. Este problema religioso ha sido planteado y resuelto por el mismo Dios en las Sagradas Escrituras. A continuación el autor estudia uno de los problemas más importantes de la Biblia, es decir, el Mesianismo en sus orígenes, desarrollo, y en el estado de madurez y perfección. Con este fin examina, en el cap. I, el concepto de reino en el A. T.; para pasar, en el cap. II, a estudiar el reino mesiánico en el A. T. En el cap. III, nos habla de la aurora del reino mesiánico: la esperanza en el destierro; la nueva comunidad de Jerusalén; carácter religioso del reino mesiánico; la lucha del Mesianismo contra el Helenismo, etc. Y, finalmente, en el cap. IV, discurre sobre el advenimiento del reino mesiánico.

El discurso es metódico y bien desarrollado. De corazón felicitamos al P. Domínguez.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

L. ARNALDICH, O. F. M., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* 519 pp. Ediciones Rialp, Madrid, 1957.

El autor nos dice modestamente en el prólogo que este libro tuvo origen en una serie de artículos de divulgación publicados en La Habana. No obstante, podemos decir a nuestros lectores que el volumen que reseñamos es bastante más que una recopilación de artículos periodísticos. Es un comentario moderno para el público culto sobre los 10 primeros capítulos del Génesis. En los últimos documentos papales sobre la Biblia se ha insistido en la historicidad «sui géneris» de estos primeros capítulos bíblicos. El P. Arnaldich, amparándose en la sana libertad de que actualmente gozan los exégetas católicos, aborda valientemente el estudio de los principales problemas genesíacos. La orientación de su exposición es seria, objetiva y científica, haciendo resaltar la diferencia entre el contenido doctrinal religioso y el ropaje literario folklórico. Creemos que su libro es muy de actualidad, pues en España no se había publicado hasta ahora ningún libro serio y científico sobre estos problemas, y por otra parte la cuestión del origen del hombre se había puesto de nuevo sobre el tapete, y era necesario presentar al gran público lo que dice la sana exégesis católica sobre el particular. En su elaboración el P. Arnaldich ha utilizado los mejores comentarios católicos del extranjero, y ha sabido poner con claridad y competencia problemas que en otras publicaciones aparecen de modo abstruso. Recomendamos, pues, al público culto esta obra que de seguro para muchos será sumamente instructiva y orientadora. Y para los que quieran profundizar en los problemas tratados el autor ha insertado una copiosísima bibliografía con criterio selectivo.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

La Biblia y el Sacerdote, pp. 320. Biblioteca de Estudios Pastorales. Ediciones Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958.

Este libro es fruto de unas «Reuniones Sacerdotales» habidas en Beauring (Bélgica) desde el 20 de Agosto al 2 de Septiembre de 1949. Fué en el curso de esas reuniones que se presentaron y discutieron las ponencias que forman el presente libro.

En la Introducción se pone de relieve la gran renovación bíblica que se observa en la Iglesia Católica en todos los países. El primer trabajo es del Canónigo L. Cerfaux, Profesor de la Univ. de Lovaina, que titula *La Palabra de Dios*. En él muestra cómo la Biblia, que es la Palabra de Dios, sigue siendo el medio normal por el que Dios habla a las almas. De ahí la importancia que tiene para el sacerdote el leer la Biblia sirviéndose de todos los recursos humanos que tiene a su alcance. Este estudio de Cerfaux se termina por una «Nota conjunta acerca de la inspiración (en sentido estricto)», que nos parece inconcebiblemente pobre. Sigue el trabajo del Canónigo P. Samain sobre *La Iglesia y la Biblia, del Renacimiento a nuestros días*. Hace un resumen histórico-doctrinal de las peripecias por que

pasó el estudio de la Biblia a partir del renacimiento. Y los esfuerzos de la Iglesia Católica mediante el Conc. Tridentino y Vaticano, y sobre todo, mediante las Encíclicas y Documentos de los últimos Papas. Recuerda la gran floración de los estudios bíblicos en los tiempos modernos, sobre todo en la Iglesia Católica.

Jean Gible, Profesor del Seminario de Malinas, estudia en *La Biblia y el conocimiento del misterio de Dios en la Iglesia*, las relaciones entre la Biblia y la Teología. La Biblia ha de colocarse en el centro de una Teología que sea al mismo tiempo sólida y viva. La Teología no será científica sin un conocimiento exacto de los datos de la Revelación. La primacía ha de darse, según el autor, a la teología positiva y en especial a la exégesis; aunque reconoce la dignidad eminente del esfuerzo de la teología especulativa.

El Abate Roger Poelman, de Bruselas, presenta un trabajo sobre la *Biblia y vida espiritual*. El sacerdote debe recibir la palabra de Dios, alimentarse de ella y después con labios puros y fieles repetirla al pueblo de Dios. He aquí lo que la S. Escritura debe ser para el sacerdote. Sigue a continuación un estudio acerca de la *Biblia y Predicación* del Abate Zech, que examina el problema de la predicación de la palabra divina y propone soluciones en que el predicador podrá inspirarse. El Abate José Laloux afirma en su ponencia, *La utilización de la Biblia en el Apostolado*, que el sacerdote debe emplear en todo su ministerio apostólico la Biblia como fuente de vida que sirve para abreviar las almas. Debe trabajar porque los fieles descubran la Biblia y aprendan a vivir de ella.

Carlos Moeller, Profesor del Colegio Saint-Pierre de Jette, y Encargado de Conferencias en la Universidad de Lovaina, aborda el problema de la *Biblia y Humanismo*, considerándolos como dos polos opuestos. No se ha de suprimir uno para que reine únicamente el otro. El polo «clásico» no es malo, es incompleto. El Abate Moeller hace ver los peligros de una formación unipolar. Cree que el programa de nuestras humanidades clásicas ha de ser ensanchado, profundizado y darle todas sus resonancias. El Canónigo Gustavo Thils, Profesor de la Univ. de Lovaina, estudia *La Biblia y las Comunidades humanas*. Y nos dice que la S. Escritura tiene también mucho que enseñarnos a propósito del orden temporal, tal como lo debe contemplar un cristiano. Ella ha de orientar la actividad terrestre de la humanidad, puesto que el hombre en su naturaleza social es el objeto de la Revelación. El Abate Albert Houssian, de Lovaina, en su largo estudio sobre la *Soberanía de la Biblia*, recoge una muy abundante documentación sobre el Protestantismo de nuestros días. Esto servirá para conocer mejor a nuestros hermanos los protestantes, que, aunque separados de nosotros, beben de la misma fuente de verdad y vida. El trabajo es muy interesante.

Y termina el libro con una breve nota sobre *La enseñanza de la Biblia y el Cine*, del Abate Kesch. En ella se plantea el problema del interés que puede presentar el cine para enseñanza de la Biblia.

Esta obra, en su conjunto, resulta de gran interés para todo sacerdote amante de los Libros sagrados. Por eso, creemos que ha sido un gran acierto de la Editorial Desclée de Brouwer de Bilbao, presentar al público es-

pañol éste libro, en una buena traducción española debida a la pluma del Pbro. Javier Goitia.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

ALBERTO VIDAL CRUAÑAS, *Viaje a Tierra Santa, Egipto, Sinai, Líbano, Siria, Jordania, Israel*. Texto ilustrado con 200 dibujos a pluma y 16 fotografías a todo color, pp. 318. Madrid, 1957. Precio, 47 ptas.

Es éste un libro interesante. Bien escrito. Las descripciones están hechas con realismo y exactitud. A través de sus páginas podrá el lector hacer una especie de viaje por los lugares más interesantes —bajo el punto de vista bíblico— de Palestina y del Oriente Medio. La finalidad que se propone su autor es el conducir al lector por los diversos lugares de que nos habla la Biblia, para satisfacer su natural curiosidad y sacar provechosas lecciones de historia y cultura.

La obra en general es digna de alabanza. Es realmente instructiva, y muy a propósito para difundir entre los cristianos el amor a los Lugares Santos. La presentación es magnífica, con numerosísimos dibujos a pluma y fotografías en color.

Los defectos son muy pocos. Algunas pequeñas inexactitudes, como la que se encuentra en la p. 101 sobre la extensión de la península del Sinaí; la de las pp. 159-160 que atribuye mayor extensión a la parte que Jordania se anexionó de Palestina, que a la misma Transjordania; y la de la p. 249 que parece poner a la Escuela Bíblica Dominicana de Jerusalén como dependiente de la Universidad de Lovaina, cuando lo cierto es que no tiene nada que ver con ella.

El libro nos parece excelente. Bien logrado. Creo logrará la finalidad que el autor se propuso al escribirlo. De corazón felicitamos al autor.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

JULIUS WELLHAUSEN, *Israelitische und Jüdische Geschichte*. 9.^a edic. pp. 371. Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1958. DM. 19'80.

El nombre de Julius Wellhausen es desde hace mucho tiempo célebre. Tanto sus partidarios como sus adversarios han contribuido a aumentar grandemente la reputación de éste gran escriturista alemán. Hoy día su fama e influencia va decayendo muy acusadamente. La actividad literaria de Wellhausen se ha ejercido sobre casi todas las partes del A. y N. T., y sobre la historia antigua de los árabes. Wellhausen ha tenido grandes aciertos, pero han sido mezclados, por desgracia, con grandes errores. Tal vez sus mayores éxitos se hayan dado en el dominio de la crítica y de la filología.

Esta obra que presentamos, y cuyo éxito lo demuestra el ser ya la 9.^a edic., fué publicada por primera vez en 1894; en 1921 se hizo la 8.^a edic. En

ella expone Wellhausen muchas de sus ideas favoritas. Algunas de ellas son dignas de ser aceptadas por todo hombre de cualquier tendencia religiosa que sea. Otras, sin embargo, en especial las referentes al desarrollo religioso de Israel, han de ser rechazadas o profundamente revisadas.

La 9.^a edición está magníficamente presentada. Y creemos que el libro será un precioso medio de trabajo para los estudiosos de la historia de Israel.

FR. JOSE SALGUERO, O. P.

Y. MONTCHEUIL, S. J.: *Aspectos de la Iglesia*.—Traducción por José María Bernáldez, pp. 212. Ediciones FAX. Madrid. Ptas. 40 y 58.

Conocíamos ya la edición francesa de esta obra. Por eso mismo, y con sinceridad, reconocemos la satisfacción que nos ha producido su publicación en castellano, por cuanto pone al alcance de un público más extenso temas y problemas tan interesantes y tan poco conocidos. No se trata, en esta obra, de ofrecer un manual más sobre la Iglesia. Ni se abordan y exponen todos los aspectos de la misma. Ni en doce lecciones —que constituyen el contenido de este libro— ni en muchas más podrían exponerse. El autor se ha limitado a ciertos aspectos concretos, más del día y de mayor trascendencia en nuestro mundo cristiano. Basta enumerar los que, a juicio nuestro, son de mayor interés: *El problema de la Iglesia*; *La Iglesia, Cuerpo de Cristo*; *Santidad de la Iglesia, santidad del cristiano*; *Misión de la Jerarquía*; *Situación del cristiano en la Iglesia*; etc...

La exposición de cada uno de los temas tratados, aunque doctrinalmente densa, está muy al alcance de cualquier inteligencia que quiera reflexionar y pensar sobre esos problemas estudiados. Más aún: le abrirá horizontes desconocidos o no apreciados debidamente en la vida de la Iglesia, y, con ello, le llevará a vivir no sólo *en la Iglesia*, sino —lo que es mucho más— *de la Iglesia*.

Felicitamos a Ediciones FAX por haber incluido entre sus publicaciones esta obra, para la que auguramos y deseamos éxito grande entre el público de lengua española.

FR. B. MARINA.

A. PACIOS, M. S. C., *La disputa de Tortosa*. Tomo I: *Estudio histórico-crítico-doctrinal*, 389 pp. Tomo II: *Actas*, 621 pp. Consejo Superior de I. C. Madrid-Barcelona, 1957.

En el tomo primero, a lo largo de cinco capítulos que forman la primera parte, se estudian los precedentes de la disputa en las controversias entre judíos y cristianos en España, historial de la de Tortosa, bases utilizadas para la argumentación y valoración de la misma; se dedica un extenso capítulo a exponer y refutar la interpretación tendenciosa dada por

el profesor Baer a la controversia, y por último en otro se analiza la cuestión relativa a la falsificación de los midrashim aducidos en ella.

La segunda parte está consagrada a exponer el contenido doctrinal de la controversia y valoración de los argumentos presentados en ella. Hay en ésta tres capítulos fundamentales referentes a la venida del Mesías, concepto mesiánico judío y concepto cristiano. Los otros dos capítulos que integran esta parte versan acerca de las objeciones rabínicas contra el mesianismo cristiano y la discusión sobre los errores del Talmud.

En el tomo segundo se publican las actas de la controversia sirviéndose de tres códices, el gerundense, el vaticano y el del Escorial. La transcripción está hecha fundamentalmente del primero, supliendo sus lagunas por el segundo y anotando las variantes del tercero. Al pie de página se indican las citas y referencias bíblicas y de la literatura rabínica.

Contamos, pues, con una historia crítica de la famosa disputa y con las actas de la misma. Ahora cualquiera podrá hablar de ella sin exponerse a repetir los errores o inexactitudes que circulan como moneda corriente en obras que gozan de autoridad.

La obra del padre Pacios López tal vez no sea perfecta; pero ha realizado una labor difícil y compleja por la serie de conocimientos que requiere, doctrinales, lingüísticos, literarios, históricos, archivísticos, etc., logrando salir airoso en todo.

En especial merecen destacarse los dos últimos capítulos de la primera parte en que, a través de más de cien páginas, pone de manifiesto los flacos de la argumentación de Baer. Primeramente al querer presentar el ambiente en que se desenvuelve la disputa como dominado por la presión ejercida sobre los rabinos, cuando es manifiesto que gozaron de plenísima libertad para decir y replicar cuanto quisieron, pues se trataba de convencerlos, no de violentarlos; y después al ocuparse de la autenticidad del midrash *Bereshit Rabbá* de Moisés ha-Darshán, que sin fundamento se trata de poner en duda. Aunque circunstancial, es quizá esto, por su oportunidad, lo más valioso del libro del padre Pacios López.

FR. V. B. DE H.

JOSE ANTONIO DE LABURU, S. J., *Jesucristo, su obra y su doctrina*. Dos tomos de 822 y 894 pp. Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid, 1958.

Primorosamente editada en papel biblia por el Apostolado de la Prensa, aparece por primera vez en España la colección completa de las Conferencias Religiosas del P. Laburu. Pronunciadas en épocas y lugares distintos, mantienen sin embargo una cierta unidad en torno al enunciado de su título.

Es inútil tratar de ponderar aquí la enorme personalidad oratoria del P. Laburu. A él se debe, en parte grandísima, la evolución de la oratoria moderna en nuestra patria hacia formas más sencillas y evangélicas que las que prevalecieron en el siglo pasado y comienzos del actual. Discutidísimo, como todo hombre revolucionario en el noble sentido de la palabra,

su tipo de oratoria ha acabado por imponerse entre nosotros. Hoy ya no interesa a nuestro pueblo la oratoria gradilocuente del párrafo largo, de las descripciones fantásticas, de los fuegos de artificio quemados desde el púlpito. La gente quiere ideas claras, doctrina sólida, pan con corteza, modo cinematográfico en la exposición. Y en todo ello es maestro consumado el P. Laburu.

La publicación de sus Conferencias completas, constituye un verdadero acontecimiento para los predicadores españoles y público en general. Es cierto que falta en el lenguaje escrito la enorme fuerza persuasiva que sabe poner el P. Laburu en su acento y tonalidad de voz. Pero los que le hayan oído directamente, advertirán sin esfuerzo a través de estas páginas los rasgos inconfundibles de su estilo personalísimo.

Mil plácemes merece el Apostolado de la Prensa por este servicio que acaba de prestar a los predicadores y al público católico en general. Por nuestra parte deseamos a la edición de estas Conferencias el éxito cumplido que merece.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

E. MURA, *La humanidad vivificante de Cristo*. Versión por J. M.^a CANAL, C. M. F. Págs. 302. Herder, Barcelona, 1957.

Los estudios científicos publicados por Mura versan preferentemente sobre la persona de N. Señor. Gracias a ello ha podido extraer de los dogmas cristológicos enseñanzas, a un tiempo profundas y sencillas, que pueden ser el sustento espiritual de toda clase de personas, ansiosas de acercarse a Jesucristo. Se engañaría quien tomase en las manos este libro con el solo fin de hacer una lectura devota. También quedaría frustrado aquel que buscase una exposición sistemática especulativa de la cristología. Mura guía suavemente a su lector hacia lo hondo del misterio, pero no para entretenerse en especulaciones, sino para contemplar la inagotable riqueza de nuestra predestinación en Jesucristo y sacar las consecuencias prácticas. En el estudio de la humanidad vivificante de Cristo no podía faltar la presencia de la Sma. Virgen, como principal medio de llevar las almas hacia el manantial de toda gracia.

B. G.

J. STIERLI, S. I., *Cor Salvatoris*. Versión de ANDRES MIR. Introducción de J. SOLANO, S. I. Págs. 392. Herder, Barcelona, 1958.

Esta obra publicada en colaboración por un grupo de doctos jesuitas (Stierli, H. y K. Rahner, Gutzwiller), ha tenido un extraordinario éxito editorial. En dos años, dos ediciones alemanas, con traducciones al francés italiano, y castellano. Los anuncios bibliográficos que con motivo de estas numerosas publicaciones han sido dedicados a la obra nos excusan de un

comentario pormenorizado. Sin embargo, no podemos menos de hacer constar nuestro juicio plenamente favorable al conjunto de la publicación. En particular nos es grato destacar algunos puntos que creemos de especial interés, sea por su importancia objetiva, sea por lo que suponen de reacción contra algunas tendencias corrientes.

Se ha venido repitiendo con desafortunada insistencia que la devoción al Corazón de Jesús está en crisis y que rápidamente va perdiendo actualidad. El P. K. Rahner, situándose en el verdadero punto de vista, en breves, pero contundentes frases, sabe dar cuenta de esta manoseada dificultad, descubriendo su verdadero origen, que ciertamente no honra a quienes tienen gusto en hablar de ella (cf. pp. 225-228). También estamos plenamente de acuerdo con lo que el P. Stierli dice acerca de la importancia de Santa Margarita en la actual organización del culto litúrgico al Corazón de Jesús, contra ciertos «apologistas» modernos que en un exagerado afán de defender la devoción y presentarla como independiente de todo elemento humano, llegan a considerar a la Santa casi como un obstáculo (cf. pp. 180 y 194), no advirtiendo que la misma encíclica *Haurietis aquas* dice, a nuestro caso, estas importantes palabras: «Santa Margarita María Alacoque..., consiguió que este culto quedase establecido en una forma mucho más completa, con gran admiración de los fieles, y que por sus características de amor y reparación se distinguiese de las demás prácticas de piedad cristiana» (AAS, XLVIII [1956], p. 339). Estos esfuerzos por «rehabilitar» a Santa Margarita encuentran su plena justificación doctrinal en unas atinadas observaciones del P. K. Rahner sobre las revelaciones privadas y su relación con la pública (cf. pp. 223-224). Por último, creemos de gran importancia el estudio del P. H. Rahner sobre la fundamentación bíblica de la devoción, que es tal vez el punto hacia donde convergen, en su mayor parte, los esfuerzos de los teólogos atentos a esclarecer la doctrina sobre el Corazón de Jesús.

A nuestro juicio desdice un poco de este armonioso conjunto el capítulo dedicado a las dificultades. Nunca suele ser buen método proponer la dificultad sin su correspondiente solución, como ocurre en este caso. Tampoco es suficiente excusarse con que las objeciones son solucionadas en el curso de la obra, porque ello es sólo parcialmente verdadero y porque una solución diluida en diversos trabajos sobrepasa en más de una ocasión los alcances de no pocos lectores. Si, para evitar repeticiones, no se quiere hacer un examen detenido de cada dificultad en particular, convendría, por lo menos, indicar el origen y fundamento de cada una con el fin de que cualquiera pudiese descubrir su endeblez. Se dice a veces que semejantes dificultades son formuladas en nombre de la teología, pero debería añadirse que se trata no propiamente de teología, sino más bien de antiteología, o, si se prefiere, de pésima teología. A guisa de ejemplo, bastaría dar un vistazo a las dificultades que se dicen procedentes de la teología dogmática (cf. pp. 39-42), entre las cuales figura alguna que ya ha sido expresamente rebatida en documentos del Magisterio Eclesiástico, circunstancia a la que ni siquiera se alude.

Una errata curiosa. En la página 181, línea cuarta, se habla de *Autobiología*, en vez de *Autobiografía* de Santa Margarita.

La obra lleva una hermosa sobrecubierta que podría considerarse como una feliz solución del difícil problema relativo a la representación artística del Sagrado Corazón. Salta, sin embargo, a la vista, una deficiencia. El Corazón no está visiblemente representado.

En apéndice se publica la versión castellana de la encíclica *Haurietis aquas*.

FR. A. BANDERA, O. P.

BASILIO DE SAN PABLO, C. P., *El misterio de nuestra redención*. Págs. 270. Studium, Madrid, 1957.

El P. Basilio de San Pablo y sus escritos cristológicos son conocidos de todos cuantos siguen con algún interés las publicaciones teológicas sobre la materia. En la obra que ahora presentamos propone con alguna mayor flexibilidad y libertad que en los escritos puramente técnicos la doctrina católica acerca del misterio de nuestra redención.

El contenido, en conjunto, no merece más que elogios por el orden y claridad de la exposición, por la solidez de la doctrina y por la erudición acumulada, gracias a la cual el lector se pone en contacto si no con todo, al menos con lo principal que antiguos y modernos han dicho acerca de la redención, tanto en el orden de los aciertos como en el de los yerros. Quizá esto último sea la nota más característica de la obra. Por razones diversas numerosos estudios que desde hace algún tiempo se han publicado acerca de este misterio, mostraban un positivo desdén hacia los aspectos penales de la pasión de N. Señor considerándolos como elementos secundarios, casi accidentales, que tienen valor únicamente como medio de manifestarnos su inmensa caridad. Esta idea, a pesar de su poca seguridad doctrinal, por no decir de su manifiesto error, influyó notablemente en la interpretación histórica del pensamiento de algunos insignes autores antiguos, en quienes se quería ver poco menos que los creadores de la teología penal de nuestra redención. Todo ello, llevado al más extremo radicalismo, dió origen a las condenaciones formuladas primero por San Pío X y recientemente por Pío XII contra ciertas ideas soteriológicas. El P. Basilio de San Pablo muestra un detallado conocimiento de todas estas tendencias que refuta con facilidad y firmeza. No sólo el público culto en general, sino también los mismos teólogos profesionales podrán leer esta obra con aprovechamiento.

En algunas ideas, sólo mediatamente relacionadas con el tema de la redención, lamentamos no estar totalmente de acuerdo con el P. Basilio. Su intento de buscar una teoría que unifique en síntesis superior las sentencias tomista y escotista acerca del motivo de la encarnación, tal vez no agrade a todos, a pesar de la agudeza demostrada en su defensa. Es de notar también que a veces se encuentran expresiones un poco extrañas que hieren el oído castellano.

FR. A. BANDERA, O. P.

JUAN ALFARO, S. J., *La fórmula definitoria de la Inmaculada Concepción*, Extractum de Acta Congressus Mariologici-Mariani, Romae, anno MCMLIV celebrati. T. II. Págs. 202-275. Romae, Academia Mariana Internationalis, 1956.

Se propone el autor el minucioso examen del contenido objetivo de la fórmula definitoria del dogma mariano, expresada en «in primo instanti suae conceptionis».

Analiza el sentido del «intuitu meritorum Christi» (202-203). Y, descendiendo al terreno histórico, la aprobación del oficio y fiesta de la Inmaculada, por Sixto IV y la bula «Sollicitudo» de Alejandro VII, cuyo contenido doctrinal influyó poderosamente en el proceso preparatorio y en el mismo sentido de la definición dogmática (203 ss.).

Historia los inmediatos antecedentes a la definición: Encíclica «Ubi primum» (a. 1848), el nombramiento de la Consulta de teólogos, en el mismo año, cuyos votos critica minuciosamente (219-234); la congregación cardenalicia con la adjunta comisión de teólogos consultores (233-241) y la comisión especial de teólogos (241-242).

Estudia los ocho esquemas que fueron sustituyéndose hasta la redacción definitiva del texto de la bula dogmática (242-248), en la «Ineffabilis» (255-257).

Fija el sentido exacto del dogma de la Inmaculada, tal como viene expresado en la fórmula definitoria de la bula, dando, por tanto, respuesta a sus preguntas (262-274).

Y, finalmente, concluye que aunque Pío IX definiese la I. C., como inmunidad de pecado original y positiva santidad de la persona de María en el primer instante de su existencia, no consta que la I. C., haya sido definida como redención de María, pero que esta redención está propuesta por el Pontífice como verdad íntima y necesariamente ligada a la verdad dogmática; ni tampoco habla la definición dogmática acerca de la inmunidad de la concupiscencia y deja totalmente intacta la cuestión del débito en María.

Tenemos presente un acabado estudio del privilegio mariano.

M. GARCIA MIRALLES, O. P.

A. M. CIAPPI, O. P., *De sacramentis in communi*. Commentarius in Tertiam Partem S. Thomae (qq. LX-LXV). Págs. 214. L. I. C. E. Berruti et C., Torino.

El P. Ciappi se ha propuesto colmar una de las lagunas existentes en el curso dogmático del P. Garrigou-Lagrange, haciendo un comentario a las cuestiones de *Sacramentis in communi* de la Suma de Santo Tomás. Es una obra destinada principalmente a los alumnos. Sin embargo, sería un error pensar que su interés no rebasa la humilde finalidad que le dió origen. Las cuestiones son tratadas con una amplitud muy superior a la corriente en manuales.

La orientación doctrinal de la obra ya es previsible por la del curso que trata de completar y por el solo hecho de presentarse como un comentario a las cuestiones de Santo Tomás. Lo más importante en cuanto a exégesis tomista tal vez sean las explicaciones acerca de la intención, que se requiere por parte del ministro para la válida administración de los sacramentos (p. 180); en las controversias sobre la intención interna y externa más de una vez fué alegado Santo Tomás como defensor de la suficiencia de la segunda. Sin embargo, acerca de este mismo punto hubiera sido deseable alguna mayor amplitud; que habría permitido dedicar algún espacio a estudios recientes sobre la materia.

Tratando de la causalidad de los sacramentos, el P. Ciappi propone los diversos intentos de conciliar la causalidad física con la reviviscencia, sin decidirse plenamente por ninguno de ellos; en realidad, siendo la reviviscencia un caso de excepción, teóricamente no debe haber inconveniente en admitir un modo de causalidad también excepcional, es decir, que, aun en la hipótesis de que la reviviscencia sólo pudiera ser explicada por vía de causalidad moral, no se seguiría de ahí que los sacramentos, administrados y recibidos en las condiciones normales, no sean causa física de la gracia (pp. 84-85). A nosotros este modo de pensar nos parece enteramente razonable. Pero creemos que el problema se resuelve con más facilidad y quizá también con más acierto negando el hecho mismo de la reviviscencia, al menos en la amplitud que se le da. Nunca se alega una sola prueba concluyente. En última instancia, todo descansa sobre unas cuantas frases de San Agustín, a las que se da un sentido que no tienen en el original. Y mientras no conste el hecho, no merece la pena gastar tiempo y energías en su explicación. Los que piensan en refutar la causalidad física a base de la reviviscencia, harían mejor en buscar otros argumentos.

Terminamos felicitando al P. Ciappi por su obra y deseándole que encuentre en los estudiosos la aceptación que se merece.

FR. A. BANDERA, O. P.

PAUL ANCIAUX, *Le sacrement de la pénitence*. Págs. 168. Nauwelaerts, Louvain y Béatrice Nauwelaerts, París, 1957. 80 Fr. b.

En el campo de la teología sacramentaria, P. Anciaux era ya conocido por su estudio histórico sobre el sacramento de la penitencia en el siglo XII. Ahora nos ofrece una síntesis doctrinal acerca del mismo sacramento, que, según se nos informa, está destinada a ser traducida al italiano para formar parte de un curso de teología dogmática, dirigido por A. Piolanti.

Creemos que todos encontrarán especialmente interesante y práctico en obras de este género el capítulo primero, dedicado a la historia de la penitencia, desde los primeros esbozos de la disciplina penitencial hasta su fijación definitiva en la Iglesia. También merece todos nuestros elogios la insistencia de Anciaux en considerar el sacramento de la penitencia dentro del conjunto de los medios de santificación y sobre todo en su relación

con el misterio total de la Iglesia, bajo cuya dirección el pecador encuentra de nuevo a Dios a través del rito penitencial.

Otros temas netamente especulativos no merecen a Anciaux el grado de atención que les parece debido; habla con tono de censura de los «impasses» a que conducen las querellas entre contricionistas y atricionistas (cf. pp. 57 y 89), creyendo poder superarlas con el recurso a la parte que en el misterio penitencial compete a la Iglesia, bajo cuya acción el pecador se convierte. Pero el lector que quiere soluciones claras y las prefiere a fórmulas seductoras, difícilmente evita la impresión de que el fondo del problema ha quedado intacto, so pretexto de que nos envolvería en estériles disputas.

Se podrían hacer algunos reparos particulares sobre ciertas afirmaciones del autor, como, por ejemplo, aquélla de que el motivo de la contrición no es causa de la misma (cf. pp. 77-78, 89-90, 131), y sobre la del doble motivo de la contrición según Santo Tomás (cf. p. 76), y sobre el sentido que se dicen tener en el santo los «signa contritionis» (cf. pp. 81, 137-138) y la «confessio informis» (cf. p. 138 nota 11).

FR. A. BANDERA, O. P.

G. GILLEMAN, S. I., *La primacía de la caridad en teología moral*. Págs. 484. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1957.

La casa Desclée de Bilbao ha prestado un buen servicio a la cultura católica española al traducir a nuestro idioma la excelente obra del P. Gilleman que llamó poderosamente la atención de los teólogos cuando apareció en su idioma original.

Se trata de un magnífico ensayo para restablecer el verdadero sentido y la auténtica perspectiva a la teología moral, tan desenfocada en los últimos siglos a base de una casuística raquítica y una exposición casi enteramente negativa —la moral del pecado— en desacuerdo profundo con el enfoque eminentemente positivo de la moral cristiana tal como aparece en las fuentes reveladas —la Sagrada Escritura y la Tradición— y en los grandes teólogos medievales con Santo Tomás a la cabeza. Precisamente el gran principio del Doctor Angélico, que informa toda su moral, —*caritas forma omnium virtutum*— sirve de fundamento al P. Gilleman para construir su hermosa síntesis.

El ensayo es principalmente metodológico. No se trata de ofrecer un nuevo manual de teología moral para uso de los confesores, sino de establecer los principios de un método que reconoce a la caridad en la formulación de la teología moral la misma función vital que ejerce en el conjunto de la vida cristiana; no un papel paralelo al de las otras virtudes infusas, como una de tantas, sino un papel de alma, de animación, que se ejerce en un plano más profundo que el de cualquiera de las demás virtudes. Es un esfuerzo para centrar la formulación de la moral cristiana en torno y en dependencia de la caridad como alma de todas las virtudes.

La obra se divide en tres partes. La primera —caridad y moral en

Santo Tomás—, es de índole histórica y tiene por objeto recordar el pensamiento de Santo Tomás en torno al papel que corresponde a la caridad en la actividad virtuosa o moral. Es, sencillamente, la forma extrínseca de todas las virtudes.

La segunda parte, propiamente metodológica, establece las bases del método propuesto, determinando el papel «mediador» de nuestros actos morales (capítulo 1), en relación a la tendencia fundamental de la caridad sobrenatural (capítulo 2) y el lugar que corresponde a las virtudes morales entre los actos morales y aquella tendencia fundamental (capítulo 3), con lo que queda abierto el camino hacia una moral, de la caridad.

La tercera parte está constituida por un ensayo de lo que debe ser una moral de la caridad, aplicando el método a los diversos campos de la moral tomando como punto de partida las actitudes fundamentales que comunica la caridad, como clima cristiano, a la voluntad (capítulo 1) y desarrollando algunas aplicaciones pertenecientes a la moral general (capítulo 2) y especial (capítulo 3), sin descender, no obstante, a las formulaciones técnicas y detalladas de un manual.

Tal es el panorama, amplísimo, aunque contemplado a vista de pájaro, que despliega ante el lector esta obra verdaderamente notable y sugestiva. En ningún momento se pierden de vista las grandes perspectivas tomistas, que el autor conoce a fondo y trata a toda costa de restaurar íntegramente en bien de la moral cristiana. Ya se comprende que en un estudio tan denso y tan amplio no es difícil encontrar algún punto vulnerable y afirmaciones discutibles. Pero, en conjunto, la obra es magnífica y representa un esfuerzo renovador que ojalá tenga muchos imitadores. Sólo así la teología moral recobraría su pristina grandeza y sublime elevación como le corresponde en cuanto «movimiento de la criatura racional hacia Dios» (Santo Tomás), en alas de la caridad, alma y forma de todas las virtudes cristianas.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

L. CRISTIANI, *Nostradamus, Malaquías y compañía*. Trad. del francés por F. Aparicio, S. J. Págs. 156. Ediciones Studium de Cultura, Madrid, 1957.

La obra rebasa los límites del título, tomado de los dos nombres que han popularizado sendas y celeberrimas profecías, y constituye un instructivo ensayo, a la vez moral e informativo, sobre las artes adivinatorias en la antigüedad.

El autor relata los modos de adivinación y traza un breve, aunque documentado esbozo, de la historia de estas artes adivinatorias en la antigüedad clásica, pasando por la Edad Media hasta el siglo xvi, en que se detiene con la descripción de la figura y profecías de Nostradamus, el famoso astrólogo de la corte de Catalina de Médicis, y las de San Malaquías, cuya falsa atribución a este Santo, contemporáneo de San Bernardo, demuestra. Termina transcribiendo en parte y analizando estas dos célebres profecías, con los grandes esfuerzos de sus comentaristas para predecir

los sucesos de nuestra época y la fecha exacta del fin del mundo. Puras y cabalísticas imaginaciones, hace ver claramente el autor, aunque no deja de admitir algunas extrañas coincidencias que se vienen notando en la lista de los Papas, por lo que han merecido cierta indulgencia y popularidad en la literatura actual. Mas, como observa el autor, en todas las prácticas adivinatorias no dejan de darse algunos casuales aciertos, que siempre han conmovido a las gentes.

El autor añade también el juicio moral sobre el carácter pecaminoso de toda práctica adivinatoria y creencias supersticiosas a que arrastran. El libro, escrito en estilo ameno, no exento de ironía, es instructivo para juzgar también otros casos similares y combatir la supersticiosa credulidad de muchos espíritus, aún cultos y religiosos.

FR. T. URDANOZ.

L. CRISTIANI, *Actualidad de Satanás*, Págs. 160. Ediciones Studium, Madrid, 1957.

El canónigo Cristiani ha escrito esta obrita sobre Satanás en la que se conjugan admirablemente dos excelentes cualidades: la exactitud doctrinal y la amenidad literaria. Son doce capítulos llenos de teología, y, al mismo tiempo, saturados de anécdotas, hechos curiosos y citas de los autores más dispares en torno a la existencia de Satanás y a su acción diabólica en el mundo. Es de mucha actualidad y se lee con vivo interés el capítulo doce, en el que se habla del influjo del demonio en la civilización contemporánea.

A. R. M.

JOSE JUAN BRUERA, *Filosofía de la paz*. Págs. 211. Editorial Losada, Buenos Aires, 1953.

El ensayo sólo habla directamente de la paz en el último y breve cap. 9 (p. 192-211). Los restantes capítulos tratan de numerosos temas generales de filosofía, por este orden: La dialéctica de la oposición, la acción, el mito, el lenguaje, el derecho, la religión, el valor, la paz. Todos ellos están sembrados de difusas especulaciones dialéctico-filosóficas, las que, según el autor, convergen en darnos el cuadro filosófico de las causas o condiciones de la paz.

Por la ordenación de estos temas se hace patente como, para el autor, sobre la misma religión se encuentra la categoría del valor, dentro del cual clasifica y analiza la paz social, uno de los valores supremos en el mundo y condición necesaria para la vida de la humanidad.

La religión también contribuye a producir la paz sobre todo interior o del corazón, ya que la mayoría de las religiones —fuera de algunas antiguas o el islam—, son religiones de paz. Pero es desolador el concepto o inter-

pretación que nuestro ensayista esboza de la religión. Parece reducirla a la religiosidad o simple experiencia de lo divino, sin valor alguno racional o de conocimiento. Para el autor es muy legítimo este sentimiento que aporta gran caudal de paz. Pero las religiones positivas son colocadas en la categoría de lo poético. Y esto sin excepción alguna, por lo que todas ellas son indiferentes. Y ni siquiera se declara el autor en favor de la creencia en un Dios personal, a juzgar por las numerosas citas de autores racionalistas o materialistas en que se apoya —muchas procedentes de las traducciones que hacía Revista de Occidente de la anteguerra— remitiéndose sobre todo al ateísmo de E. Hartmann y al vago panteísmo de Scheler en su obra, *El puesto del hombre en el Cosmos*.

Sobre tales presupuestos filosóficos, la paz es considerada por el autor como simple fruto de la seguridad social o de unas normas jurídicas con tal de que sean a la vez normas morales. Y se muestra nuestro ensayista partidario de un pacifismo absoluto, en el que casi todas las guerras serían inmorales, sin ocultar tampoco su inclinación por el ideal de paz de la filosofía india, que culmina en la muerte y el Nirvana.

Hondamente lamentamos la posición del escritor argentino, con su laudable tendencia hacia un decidido eticismo —si bien basado en la teoría de los valores— y no obstante tan fuertemente influenciado por una literatura racionalista y laicista que le mantienen en actitud tan negativa frente a la religión. Tal postura ideológica no puede dar consistencia a un ideal de la paz, ya que ésta no sostiene sólo fundada en la justicia, sino en una decidida voluntad de amor y concordia, que es fruto directo de la caridad y por tanto de la religión.

FR. T. URDANOZ.

FRANÇOIS HOUTISSE, *La coexistence pacifique. Essai d'analyse*.—Págs. 250. Monde Nouveau, Paris, 1954.

Un libro de combate político, fuertemente anticomunista. Trata sobre todo de desenmascarar el mito de la «coexistencia pacífica», del cual entre otras cosas dice: «Si se hiciera un museo de la guerra fría, este «slogan» de la coexistencia pacífica tendría derecho al mismo puesto de honor que, en nuestros museos del Ejército, corresponde al cañón del 75 y al mortero de trinchera para la guerra de 1914».

No solamente analiza éste, sino otros varios mitos lanzados por la propaganda comunista, como el mito de la victoria inevitable del comunismo, etcétera. La polémica se generaliza y termina la obra con la refutación general de la doctrina política del comunismo.

Muchas obras al estilo de este pequeño ensayo se necesitarían y serían convenientes para contrarrestar la difusión de las ideas disolventes filocomunistas, sobre todo en la vecina república.

FR. T. URDANOZ, O. P.

W. A. SCHUMACHER, *Spiritus and spiritualis*: A Study in the Sermons of Saint Augustine. Págs. 237. Seminario de Mundelein, U. S. A., 1957.

Afirmando como un hecho la falta de terminología técnica constante y fija en San Agustín, en contraste con Aristóteles y Santo Tomás (p. 3), el autor de esta tesis doctoral se propone precisar mediante ella los sentidos de los términos «*spiritus*» y «*spiritualis*» particularmente en los Sermones del Santo. Para ello coteja el autor en su tesis no sólo los pasajes paralelos de San Agustín, sino también los textos afines de la Escritura, de la tradición patristica y de otros autores y fuentes cuyo influjo se deja sentir en la terminología y metodología agustinianas. La conclusión del autor es que la palabra «*spiritus*» la toma San Agustín, en diversos lugares de sus Sermones, para significar todos los seres incorpóreos, es decir, Dios y los espíritus creados; un importante aspecto de la divina esencia, y como el *nomen naturae* de los ángeles y los demonios; elementos intrínsecos de la naturaleza del hombre, particularmente la propia alma humana; motivos y actividad operativos humanos no comunes a todos los hombres, sino debidos a particulares dones divinos; el alma como privada de especiales auxilios divinos; cierto maligno influjo dentro de la misma alma, y en otros más sentidos. Pero nunca, sin embargo, usa San Agustín el término «*spiritus*», según el autor, para designar ser alguno corpóreo, como lo han hecho ciertos autores anteriores al Santo; si bien alguna vez le pone en boca de otros en el sentido de «viento», «hálito» o «respiración».

Respecto al adjetivo «*spiritualis*», usado con más regularidad por San Agustín, cree el autor que significa siempre en el Santo lo «incorpóreo» o «no-material»; pero, de ordinario, con referencia a la vida y operaciones humanas dentro de la economía divina de la salvación y conforme a las expresiones paulinas «*homo spiritualis*», «*animal spirituale*» y «*intellectus spiritualis*».

Advierte el autor al final de su tesis que una de las posibles utilidades de su trabajo de investigación es contribuir a entender mejor las exposiciones agustinianas de algunos textos escriturísticos y a hacer más patente la aproximación en este sentido entre San Agustín y el actual Pontífice Pío XII.

La tesis, exquisitamente presentada, va acompañada de una amplia bibliografía y un detallado índice de acoplamiento entre los lugares de San Agustín expuestos y los lugares de referencia en la tesis.

J. VALBUENA, O. P.

Dictionnaire de Spiritualité. Fascículo XXIV. *Dorothée de Montau-Duvergny de Hauranne*. Cols. 1665-1884.—Fascículo XXV: *Eadmer-Eglise*. Cols. 1-384. Beauchesne, Paris, 1957 y 1958.

El primero de estos fascículos está casi enteramente dedicado a la biografía y obras espirituales de gran cantidad de autores. Ello quiere decir que se trata, en general, de artículos breves y sencillos en los que nada

hay que destacar que ofrezca interés en una reseña bibliográfica. Hay dos buenos artículos en torno a las palabras «douceur» y «dulcedo, dulcedo Dei» y otro dedicado a estudiar la persona y la espiritualidad del famoso teólogo franciscano Duns Scoto, de la que señala el articulista los siguientes fundamentos dogmáticos: Dios-caridad: orden del amor en Dios; Cristo, glorificador y salvador; la Madre de Cristo, bendita entre todas las mures; gracia-caridad: amor de Dios, de sí mismo y del prójimo; los sacramentos, medios perfectísimos de santificación: la eucaristía centro de la vida espiritual.

Los artículos más sobresalientes del segundo fascículo son los que responden a las siguientes palabras: *Eau*, a la que se estudia como criatura de Dios, como figura del Espíritu Santo y de la gracia, y como signo de la acción divina a través, principalmente, del bautismo. *Ecclesiaste* y *Ecclesiastique* donde se estudian las cuestiones relativas al autor de esos libros inspirados, a su espiritualidad y a sus principales comentaristas. *Echelle spirituelle*, que es estudiada en la literatura extraña al cristianismo, en la Sagrada Escritura y en su evolución histórica a través de los siglos. *Eckhart*, el gran maestro de la vida espiritual, del que se estudia su vida, obras, doctrina, evolución de la misma, fuentes, influencia y ortodoxia. *Ecole de spiritualité* con arreglo al siguiente sumario: estructuras esenciales, diferencias y armonía, escuela de espiritualidad y elaboración teológica, juicio. *Ecriture Sainte et vie spirituelle*, extenso y documentado artículo debido a varios especialistas en la materia. *Edification, education*, etc.

A. R. M.

Estado actual de los estudios de Teología espiritual. Trabajos del I Congreso de espiritualidad celebrado con motivo del VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Págs. VIII-660. Juan Flors, Barcelona, 1957.

Esta voluminosa obra está dividida en tres partes. La primera, de carácter preferentemente especulativo, contiene nueve trabajos, entre los cuales destacan notablemente los firmados por el P. M. Llamera, O. P., sobre *Los principios de la vida espiritual y el problema místico*, y por el P. T. Urdániz, O. P., sobre *Estado actual de los estudios de teología espiritual*. La segunda, mucho más extensa, está dedicada a la espiritualidad de las diversas órdenes y congregaciones religiosas y la tercera a los movimientos de espiritualidad en el extranjero.

En conjunto creemos que es una obra de gran valor, tanto por razón de los trabajos históricos como de los especulativos. Nadie, sin embargo, se extrañará de que a través de un tan respetable volumen se puedan encontrar algunos puntos de vista menos aceptables y, a lo que parece, menos razonables también. Nuestros reparos se dirigen principalmente hacia dos estudios de orientación psicológica, insertados en la primera parte. El P. Carlos María Staehlin, S. I., escribe *Sobre algunas ilusiones místicas* (pp. 209-225) y, aunque más moderado que en otros escritos suyos acerca de la materia, no deja de manifestar su tendencia a un cierto escepticismo en lo

que se refiere a manifestaciones maravillosas de lo sobrenatural. Ya que tanto se estudia ahora el aspecto psicológico de la vida espiritual, nos agrada ver ocuparse a los peritos no sólo en quemar la hojarasca que una fácil credulidad ha ido acumulando o descubrir las irrupciones de lo subconsciente, no pocas veces estimadas como auténticos fenómenos sobrenaturales; quisiéramos verlos también consagrarse al esclarecimiento de otro aspecto no menos interesante, que es el estudio del influjo que tiene la gracia para corregir los defectos de la naturaleza, sin excluir las mismas taras psicológicas. Casi toda la psicología religiosa actual es de carácter marcadamente naturalista: mira con buenos ojos todo cuanto puede ampliar el horizonte de la naturaleza y casi se encandila cuando logra dar explicación natural de un fenómeno hasta ahora considerado como sobrenatural. Pero parece casi ciega para percibir el otro lado de la realidad. Con lo cual pierde más de la mitad de sus dominios y, por añadidura, los de máxima transcendencia. Porque el orden sobrenatural es de perspectivas mucho más vastas y de virtualidades mucho más eficaces y activas que las del orden natural. Restringiendo la visión al aspecto naturalista del problema, se incurre fatalmente, en mayor o menor grado, en el defecto que a través de la historia acompañó siempre al naturalismo, es decir, en un pesimismo escéptico y deformador de la auténtica realidad.

El P. César Vaca, O. S. A., en su artículo *Labor por hacer en psicología* (pp. 227-241), señala certeras orientaciones a la investigación en este campo y se esfuerza particularmente por conseguir el anhelado acercamiento entre teólogos y psicólogos experimentales, con el fin de dar a la teología una sólida base experimental que garantice la exactitud del dato y, al mismo tiempo, liberar a la psicología de las estrecheces de la pura experimentación descubriéndole los más vastos horizontes de la fe. Nunca se elogiarán suficientemente los trabajos dirigidos a conseguir y afianzar esta mutua inteligencia, que siempre será sumamente beneficiosa para ambas partes. Pero la realización de este laudable intento exige un fino sentido de equilibrio para no sacrificar ninguno de los extremos, puesto que se trata de conservarlos unidos en verdadera síntesis. Gustosamente reconocemos que, en general, el P. Vaca camina por un justo medio y evita con diligencia extremosidades peligrosas. Alguna vez, sin embargo, creemos que cede demasiado terreno al naturalismo considerando las cosas de modo unilateral. Así, por ejemplo, lo que se refiere a la revisión del «capítulo de la humildad» (p. 233). Mantiene firmemente que la «humildad sigue estando en su rango como virtud básica, pero la ascética de la humildad, la ascética práctica, la que sirve para adquirir la virtud debe ser revisada» (p. 233), porque la psicología nos ha proporcionado extensos conocimientos «sobre los sentimientos de inferioridad, sobre las formas múltiples de «arrangement», que el yo inventa para su defensa, esto es, para esquivar la auténtica humillación del propio conocimiento y de la aceptación de los segundos lugares en la vida» (l. c.), y en vista de esos conocimientos «no podemos creer que sean humildad y sirvan para cultivar esta virtud muchos de los procedimientos de humillación ejemplarizados en nuestra literatura añeja» (l. c.). Cree el P. Vaca que el nuevo ascetismo necesario para alcanzar y practicar la humildad en nuestro mundo de hoy, está compendiado en una

frase de Chesterton: «aquel hombre hablaba mucho, como hacen todos los humildes», frase que el P. Vaca comenta en esta forma: «no aceptarían fácilmente nuestros severos ascetas esta expresión. Sin embargo, reflexionando un poco en las sutilezas del corazón humano, alcanzamos a ver la profunda verdad que encierra esta observación. Se calla uno muchas más veces por soberbia, por temor a quedar mal, por reserva y defensa de la propia ignorancia, que por motivos elevados de virtud» (pp. 233-234).

Por lo pronto, es extraño poner la locuacidad como distintivo del verdadero humilde; seguramente que el *Eclesiastés* podría hacer algún comentario un poco agrio a semejante aserto. Cuando el autor de los *Proverbios* buscó un personaje en quien personificar la necedad, no encontró nada tan a propósito como una mujer charlatana. Pero por aquí iríamos demasiado lejos y en una dirección que, de momento, no interesa.

No hay inconveniente en conceder que muchas veces el silencio obedece a soberbia refinada. Lo que ya no podemos conceder y sin lo cual la observación de Chesterton no puede ser convertida en norma, como aquí se pretende, es que calle más veces el soberbio por soberbia que el humilde por humildad. El soberbio trata de sobresalir y pone los medios conducentes, entre los cuales no puede contarse el silencio; hay silencios hipócritas, pero no es lo más corriente en la psicología del soberbio. El humilde, en cambio, es inclinado por su propia virtud a someterse y callar, sea ante el superior, sea ante cualquiera otra persona. La comprobación práctica está en las vidas de los santos, los cuales no se preocupaban tanto de seguir los cánones de una ascética más o menos ficticia y más o menos segura, cuanto de secundar las internas inspiraciones de la gracia, que son la verdadera explicación de sus actitudes y concretamente de la que adoptaban en esta materia.

Tampoco creemos que sea buen criterio para juzgar sobre el valor de ciertos símbolos representativos de la castidad, atender ante todo al efecto que puedan producir en sujetos anormales o a la interpretación que de ellas den los psicólogos freudianos. Sería injusto afirmar que el P. Vaca propugna este criterio con carácter de principio universal. Pero lo cierto es que censura con acritud la portada de cierto libro por los motivos indicados (cf. p. 234).

Finalmente, el artículo termina con una cierta estridencia repitiendo en tono desgarrado unos cuantos tópicos de la llamada «autocrítica» (pp. 239-240).

Todos estos reparos podrían haber sido eliminados fácilmente sin restar nada al innegable valor del artículo. El mismo principio de equilibrio entre los dos extremos estudiados que el P. Vaca tan acertadamente propugna era suficiente para corregir los excesos a que acabamos de referirnos.

FR. A. BANDERA, O. P.

ANTON WALLENSTEIN: *La educación del niño y del adolescente*. Indicaciones y consejos para padres, directores espirituales y maestros. Traducción del alemán por Constantino Ruiz Garrido. 413 pp. Barcelona, Herder, 1957.

Seguramente estamos todos convencidos de la importancia y dificultades que implica una pedagogía del niño y del adolescente. Nadie que tenga que intervenir, como educador, en esas edades críticas, dejará de sentir la responsabilidad, de su misión. Todos debemos agradecer al autor de este volumen el esfuerzo que supone un estudio documentado y sistemático, con sus facetas teórica y práctica, muy bien armonizadas.

Dos notas de conjunto llaman gratamente la atención. En primer lugar, es pedagogía científica, por los principios que le sirven de base, por la orientación de las doctrinas implicadas y por el conocimiento de las ciencias afines, que contribuyen a un mayor robustecimiento de sus conclusiones.

Es, además, pedagogía moderna, que mantiene como centro un núcleo de verdades tradicionales estables, pero sin desconocer las crisis y conflictos planteados a nuestros niños y a nuestros jóvenes por las condiciones especiales del mundo de hoy. En este punto, la última parte del libro es particularmente sugestiva.

La perspectiva general, insistiendo en los aspectos evolutivos del educando, suministra visiones muy actuales del problema y también una base firme para una estructuración científica.

Al renunciar al aparato técnico, la obra se ha hecho accesible a sectores más amplios. Y así la lectura fluye con espontaneidad. Unicamente nos ha extrañado por qué se insiste tanto —y nos parece que con alguna confusión— sobre el momento de la infusión del alma humana en el cuerpo, declarándose absolutamente en favor de la animación inmediata del óvulo fecundado (pp. 33-34). Ni compartimos afirmaciones tan rotundas, ni creemos sea este el estado actual del problema, ni vemos la relación que dice con los temas pedagógicos desarrollados en el libro.

FR. D. ORDOÑEZ, O. P.

H. VICAIRE, O. P., *Santo Domingo. Textos y leyendas*. Versión por P. ARENILLAS, O. P. Ciento cincuenta y nueve fotografías artísticas de LEONARDO VON MATT. Págs. 246. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1958.

La colección *Los Santos por la imagen* acaba de enriquecerse con un nuevo volumen, en que destacan al máximo las bellas cualidades de los anteriores: grandeza del personaje, síntesis biográfica perfecta, ilustraciones de valor artístico insuperable. Santo Domingo de Guzmán no sólo posee la grandeza sobrenatural propia de todos los Santos que han escalado la cumbre de la perfección, sino que además estuvo dotado de una personalidad humana verdaderamente excepcional, como que había de resolver una de las más graves crisis planteadas a la Iglesia en su larga historia, enrique-

ciéndola con la fundación de la primera Orden apostólica e introduciendo una forma de vida religiosa, que había de ser el modelo imitado por innumerables instituciones posteriores.

Este fondo excepcionalmente rico ha tenido un inteligente y hábil expositor en el P. Vicaire, cuyos conocimientos acerca de la vida de Santo Domingo y de su época no dudamos en calificar de extraordinarios. A pesar de que en las obras de esta colección sólo se permite un esbozo de biografía, el P. Vicaire ha elegido con tal acierto sus textos que el lector puede seguir con toda exactitud los pasos de Santo Domingo por este mundo y aun enterarse de noticias que no se hallan en las biografías corrientes. La densidad de contenido en nada perjudica a la agilidad del estilo y de la exposición. Nos encontramos efectivamente ante un maestro en biografía de Santo Domingo. Si la breve síntesis que comentamos no fuese suficiente para demostrarlo, nos remitimos a la extensa obra en dos volúmenes que el mismo P. Vicaire ha publicado recientemente y cuya traducción a nuestra lengua sería la mejor aportación al enriquecimiento de la literatura castellana sobre el Patriarca de los Predicadores.

La traducción es perfecta. Creeríamos leer un texto escrito originariamente en castellano.

La obra de Leonardo Von Matt es de tal calidad artística que no necesita ponderación. El solo hecho de que él haya ejecutado todos los trabajos del género en todos los volúmenes publicados de la colección, es prueba suficiente de su inimitable pericia en el manejo de la luz.

FR. A. BANDERA, O. P.

LUDOVICUS BENDER, O. P., *Normae generales de personis*. Commentarius in canones 87-106 Págs. VI-232. Desclée, Roma, 1957.

El título de este libro resulta de ajustar perfectamente los epígrafes de los libros I y II del Código; y es que se trata de *normas generales* correspondientes al libro de *las personas*.

Lo que más destaca en esta obra es la originalidad con que el autor expone la doctrina encerrada en los cc. 87-106. Lejos de ser un doble de otros comentarios, se percibe un interés especial por señalar las diferencias que le separan de los demás intérpretes y expositores; y esto es de máxima utilidad para todos. Cuantos disientan de sus interpretaciones de la ley canónica, tendrán que pararse previamente a meditar mucho en las reflexiones del autor, que no sólo se apoyan sobre la superficie de la ley, sino que penetran hasta su médula. Este libro, como en general venimos observando en los demás del P. Bender, deja en el lector una convicción profunda de que el derecho canónico es ciencia y de que tiene un contenido filosófico y moral muy intenso.

S. E.

DOM CAESARIUS M. FIGUERAS, Monachus Montserratensis: *De impedimentis admissionis in Religionem usque ad Decretum Gratiani*. XXV + 184 pp. In Abbatia Montiserrati, 1957.

Con gran acopio de erudición ofrece el autor en su tesis doctoral un resumen histórico del origen y vicisitudes de los impedimentos para el ingreso en Religión provenientes: de la *esclavitud y colonato*; de los *cargos públicos*; de la *edad y patria potestad*; del *matrimonio y esponsales*; del *clericato*; y de la *profesión religiosa*.

En la Introducción indica el disertante los límites a que circunscribe su trabajo: por razón del tiempo, del espacio, de los impedimentos, de las personas y de los Institutos.

Por lo que al tiempo se refiere, su investigación abarca desde el siglo iv, época en la que aparecen los primeros textos legales acerca de los impedimentos para abrazar la vida cenobítica, hasta la composición del Decreto de Graciano hacia el año 1140.

Tocante al espacio, se fija principalmente en las regiones que durante la Edad Media pertenecían a Occidente.

En lo que atañe a los impedimentos, ocúpase únicamente de los jurídicos, sin detenerse a considerar lo perteneciente a las disposiciones internas tanto naturales como sobrenaturales, que siempre y en todas partes se han exigido en los aspirantes a la vida religiosa.

En cuanto a las personas, trata exprofeso de los aspirantes varones, y sólo muy ligeramente de las mujeres.

Por último, respecto de los Institutos, dejando a un lado a los eremitanos, se ciñó a los de vida cenobítica.

Para facilitar el manejo de la obra la dotó de cuatro índices: analítico, bibliográfico, de las fuentes, de los nombres de personas y cosas.

Felicitemos a Dom Cesario por su docta disertación.

FR. S. ALONSO, O. P.

JUAN BTA. MARIA FERRE, O. Carm.: *Catolicismo o Capillismo*. Págs. 198. Euramérica. Madrid, 1957.

En el movimiento apostólico seglar, despertado principalmente en lo que va de siglo, hay mucho bueno y algo que no lo es tanto. Merecen todo aplauso la revalorización de los deberes y derechos anejos a la ciudadanía cristiana, que se adquiere por el bautismo, y la mayor vivencia que hoy se tiene del precepto de la caridad. Pero sobrepasa los límites de la verdad histórica, y a nada bueno conduce, el hacer excesivo hincapié en la novedad de aquella actividad seglar y en la conveniencia de buscarle cauces jurídicos también demasiado nuevos.

La vinculación de todos los cristianos a los intereses espirituales de las almas brota de la misma entraña de la doctrina cristiana, y por eso fué sentida y vivida a través de los veinte siglos que cuenta la Iglesia de existencia; el número incontable de excelentes cristianos que nos han prece-

dido, no desconoció ni descuidó las más elementales obras de misericordia: enseñar al que no sabe, dar buen consejo al que ha menester, corregir al que yerra... Decir lo contrario es lanzar una acusación demasiado grave contra nuestros antepasados, que por otra parte ya ellos han desmentido con la gloriosa historia que escribieron en la Iglesia.

Pensar también que hasta la época presente no se dió cuerpo orgánico a esa colaboración de los bautizados en la misión apostólica confiada por Cristo a su Iglesia, supone igualmente una grave injuria para las autoridades jerárquicas que hasta la fecha rigieron los destinos de la comunidad cristiana, y arguye un desconocimiento incalificable de la existencia y actividad de innumerables asociaciones puestas en marcha al correr de los años para atender las necesidades espirituales de las almas.

El autor del libro que ahora reseñamos se esmera en probar ambos extremos; para ello considera primero *el apostolado y su fundamento* (pp. 23-46), y después estudia las *Ordenes Terceras, Cofradías y demás asociaciones eclesiásticas* (pp. 79-176) desde un punto de vista histórico y teológico-canónico. De esta forma queda suficientemente puesta en claro la semejanza de aquellas instituciones con el organismo cumbre que actualmente trata de suplantarlas (la Acción Católica), y la identidad de espíritu apostólico que late en todos los miembros de las antiguas y nuevas empresas religiosas.

Se lamenta el P. Ferre, y tiene sobrados motivos para ello, de lo postergadas que han sido aquellas asociaciones tan venerandas, e insiste en la necesidad de revitalizarlas para que no puedan ser arrumbadas, como algo anacrónico y ya superado, en algún capítulo de la historia eclesiástica.

El ataque más peligroso contra las asociaciones antiguas, que por otra parte conservan su actualidad en la vigente disciplina de la Iglesia, puede tener por autores a los propagandistas y promotores de la Acción Católica, si imprudentemente fundan sus argumentos proselitistas en la inadaptabilidad e impotencia de aquellas formas tradicionales de colaboración con la jerarquía. Aparte de otras consideraciones importantes, debiéramos todos tener muy presente que la táctica, demasiado frecuente en nuestros días, de destruir lo anterior antes de poseer una garantía plena de que los nuevos métodos van a sustituir ventajosamente todo lo ya conocido y probado, entraña el peligro, que quizá en muchas partes es ya realidad, de quedarnos sin una cosa y sin la otra.

Pero también atentan, frecuentemente sin advertirlo, contra la vida de esas asociaciones vetustas, los directores de las mismas si no se esmeran en acomodarlas a las exigencias accidentales que reclaman las diversas necesidades de los tiempos en que les toca vivir.

Todos estos extremos son considerados por el P. Ferre con fervor y valentía, dignos de sincero aplauso. Por eso, en conjunto, será beneficiosa la lectura de su obra, y hará mucho bien a los que mediten las sugerencias que ofrece.

Quizá el título (*Catolicismo o Capillismo*) extrañe a más de uno que no se adentre en la lectura de sus páginas; porque al faltar los interrogantes o admiraciones, pudiera pensar que se trata de dos cosas sinónimas: el catolicismo es igual a capillismo; cuando en realidad nos encontramos

ante dos cosas antagónicas. Si el lector no se fija más en las ideas que en el léxico de que el autor se sirve para presentarlas, seguramente encontrará bastantes defectos, que por otra parte son fácilmente subsanables. Dada la finalidad que el P. Ferre persigue, y el empeño que tiene en destacarla, incurre en el defecto técnico de usar calificativos unas veces redundantes, otras equívocos, y en algunas ocasiones hasta erróneos, considerando la doctrina desde el prisma canónico.

Estas observaciones de carácter extrínseco, no empañan el valor de la obra, ni restan interés a la idea central que el autor expone con viveza y máxima sinceridad.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

Guía de la Iglesia en España.-Suplemento de 1957.—Págs. 356. Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España. Madrid, Ptas. 150.

Con puntualidad y redoblado esmero siguen apareciendo los *Suplementos* a la *Guía de la Iglesia en España*; ahora nos llega el correspondiente al año 1957, con la misma vitalidad que los anteriores y de máximo interés para conocer la situación y actividad de la iglesia española.

Según los datos que este *Suplemento* nos proporciona, son ya 716 las Causas de Beatificación y Canonización de españoles actualmente en curso. Casi dos tercios de ellas corresponden a mártires de la reciente cruzada contra el comunismo. Se inicia este año la sección de vocaciones a las Ordenes y Congregaciones religiosas, recogiendo los datos de Escuelas Apostólicas, noviciados y casas de estudio en España. El esfuerzo misional de España, con la lista de prelados, misioneros, y con los territorios en que trabajan, tiene su sección oportuna. Completándose ya los datos que faltaban respecto del estado general de algunas parroquias de distintas diócesis, llegó el momento de presentar un Nomenclator alfabético de las diecinueve mil parroquias existentes en España, con indicación del número de sus habitantes y el Municipio, Arciprestazgo, Diócesis y provincia civil a que pertenecen; este interesante y utilísimo catálogo ocupa la mayor parte del *Suplemento*. Las cifras de los enterrados en cementerio civil, dejan entrever el exiguo número de disidentes y destruyen muchas fantasías periodísticas extranjeras sobre los progresos de las sectas en España. Se prosiguen las estadísticas sobre separaciones matrimoniales, beneficencia, etc.; destacando por su interés la que se refiere a la prensa y espectáculos al servicio de la Iglesia española.

Aunque muchos datos son incompletos, como lo reconocen los mismos autores del *Suplemento*, será fácil ir corrigiéndolos en años venideros; ojalá colaboren en esta obra todos los que, siendo responsables, descuidaron la respuesta a los cuestionarios que les había enviado la Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España, a la que felicitamos y agradecemos esta ardua labor para ellos, y tan útil para nosotros.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

GIUSEPPE ZAMBONI, *La dottrina della coscienza immediata e la scienza positiva fondamentale*. Págs. 98. Tipografica Veronese, Verona.

Breve estudio gnoseológico en que el conocido escritor italiano resume una vez más su posición frente al problema del conocimiento y la síntesis de sus ideas en torno a él. Tal contenido doctrinal es plenamente tomista, aunque el autor manifiesta algunas divergencias respecto de algunos grupos tomistas en la sistematización y didáctica de la filosofía que, según él, debe partir de la teoría del conocimiento y no de la metafísica. En ello, añade, está en pleno acuerdo con los neoescolásticos de Lovaina, desde Mercier a Van Steenberghen y Riet.

La obra contiene interesantes sugerencias sobre doctrina epistemológica. Es además obra póstuma, editada por los herederos. Al final se inserta el elenco completo de la producción científico-literaria de Mons. Zamboni, infatigable escritor que venía publicando trabajos sobre diversos temas, religioso- filosóficos y máxime gnoseológicos, desde 1907.

FR. T. URDANOZ, O. P.

P. MESEGUER, S. I., *El Secreto de los Sueños*. Págs. 288. FAX, Madrid. Pesetas 42 y 58.

El Secreto de los Sueños es, ante todo, un libro de orientación cultural que responde plenamente a las necesidades del momento, pues si bien es cierto que la expectación por los sueños existe desde tiempo inmemorial aún en los pueblos más primitivos, sin embargo, desde que Freud empezó a entrever la conexión de los sueños con el siquismo integral, el tema pasó a ocupar un puesto vital en el terreno de la psicología y del Humanismo, importancia que por otro lado ha conducido a muchos a los más deplorables extremos y a los cuales el P. Menseguer trata de encauzar mediante un sano equilibrio conseguido a base de contraponer entre sí las hipótesis de los más grandes psicólogos del mundo, los datos de la experiencia, y la luz de la Fe sobrenatural.

Es también nuestro libro una densa obra de divulgación científica, una verdadera fuente de cultura y de conocimiento de hechos (como la transmisión del pensamiento, la telepatía, la aparición de los moribundos, etc.), que muchas personas aún de las más cultas ignoran, o conceden demasiada importancia, o, por el contrario, las desprecian por inconcebibles, sin darse cuenta de la realidad de estos fenómenos de que en un día no lejano estos hechos serán una de las más ricas minas para el conocimiento de la «realidad profunda» del hombre y de su situación exacta en la gradación cósmica.

En cuanto al contenido del libro nos encontramos con que el ritmo esquemático que el autor sigue en toda la obra es el siguiente: a) Noción vulgar de los hechos. b) Fenomenología de estos hechos, es decir, lo que hay de científico en la noción vulgar. c) Ciencia o filosofía de estos fenómenos o sea las múltiples hipótesis y teorías acerca de las causas próximas o remotas, extrínsecas o intrínsecas de los sueños y de los otros temas tra-

tados en el libro. d) Solución a esas distintas teorías que, a excepción de los últimos temas en que nos da una visión positiva dirigida por la Fe, no es más que «sano equilibrio» como dijimos antes, un «in medio virtus» que no es ni mucho menos un defecto sino la mayor de las virtudes, pues dada la finalidad orientadora de la obra toda posición radical sería imprudente, no solo por oponerse a personalidades como Freud, Adler, Jung, etc., sino sobre todo porque, dado lo incipiente que es esta ciencia llamada «Sicología de lo Profundo» a la cual pertenece casi en su totalidad el estudio de los sueños, toda construcción positiva sobre sus conclusiones es peligrosa e insegura.

En conclusión, *El Secreto de los Sueños* es un libro que toda persona que se precie de culta debe de leer no sólo por los infinitos horizontes que descubre a la inteligencia del lector, sino sobre todo por la seguridad científica, doctrinal y teológica del sabio psicólogo jesuita P. Pedro Meseguer.

R. C.

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-Musulmana*. Dos tomos de 422 y 388 pp. Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid, 1957. Precio de los dos tomos, 200 pesetas.

El ya conocido estudioso de la filosofía árabe, el profesor Cruz Hernández, nos ofrece esta vez dos magníficos tomos de historia de la filosofía hispano-musulmana. El autor dice «haber puesto tanta pasión como estudio» en este trabajo y así lo ha demostrado a lo largo de los dos tomos y así se lo ha reconocido la Asociación Española para el progreso de las Ciencias, al laureárselo con el premio «Bonilla San Martín».

Empieza el primer tomo con varios capítulos generales sobre el mundo musulmán, su cultura, la formación de su filosofía, etc. A continuación se inserta un capítulo dedicado al estudio de Al-Kindi y Al-Fārābī, otro sobre Avicena y otro sobre Algazel. Esto nos situa en la p. 153. La amplitud concedida a estos temas, que pudiéramos bien considerar *previos*, hace que tengamos la impresión de hallarnos en realidad ante una historia general de la filosofía musulmana.

A partir de este momento comienza la filosofía hispano musulmana. La figura central la forma el gran filósofo Averroes, que es estudiado largamente (T. II, pág. 5-245). Siguen después como figuras ilustres de este pensamiento hispano-musulmán el estudio de Avempace, Ibn Tufayl. De este último se estudia sobre todo su célebre *Risāla Hayy ibn Yaqzan*. El estudio de estos autores está hecho con amplitud y claridad.

Otro mérito de esta obra es que incorpora definitivamente a la historia de la filosofía hispano-musulmana algunos filósofos apenas citados en las historias generales de la filosofía árabe. Me refiero a los filósofos españoles Ibn Masarra, Ibn Hazm, Ibn Al-Arif, Ibn Al-Sid, etc. Existían hasta ahora estudios aislados de estos filósofos, realizados sobre todo por Asín Palacios,

González Palencia, García Gómez y otros, pero no habían sido incluidos en una forma global en una obra única de este tipo.

Creo sinceramente que la obra del profesor Cruz Hernández debe ser considerada en su género como el estudio más completo, elaborado a base de los materiales desparramados en una amplia bibliografía, materiales utilizados con sano criterio, con método y enriquecidos por propias aportaciones de mucho interés.

FR. ANGEL CORTABARRIA BEITIA, O. P.

FRANCISCO GONZALEZ CORDERO, C. M. F.: *El instinto intelectual, fuente de conocimiento. Doctrina de Balmes sobre el instinto ciego, su critica y valoración en el orden ético*. 124 págs. Ediciones Studium. Madrid, 1956.

«Al componer este nuestro estudio sobre el arracionalismo balmesiano, hemos querido llamar la atención de la Escuela sobre ciertos apriorismos excesivamente racionalistas... Nosotros nos hacemos plenamente solidarios de su doctrina sobre el conocimiento instintivo de las verdades del orden moral» (p. 122).

El autor declara abiertamente su conformidad con la doctrina balmesiana respecto del orden moral. Balmes, no obstante, daba un mayor alcance al instinto intelectual, sentido común o tendencia natural, ciega e irresistible, como le llama otras veces, recurriendo a él para sostener la objetividad cognoscitiva y otras verdades necesarias para la vida (p. 54). El P. Cordero estudia tres puntos en su obra, breve por el número de páginas, pero densa por su método riguroso y sus agudos análisis.

En el primero expone la doctrina de Balmes sobre el sentido común, declarando su nota genérica, la irresistibilidad del asenso, común al instinto y a la evidencia; y la específica, la ceguera, en contraposición a la de la evidencia, la claridad. De aquí deduce la definición del sentido común como un impulso irresistible a asentir a las verdades que de ningún modo pueden ser demostradas si bien deben ser admitidas por todos necesariamente. Este asenso es absolutamente ciego, natural o instintivo, verdaderamente necesitante; pero no se ha de confundir con la necesidad imperiosa de la conciencia (se refieren a objetos distintos) ni con la de la razón que se funda en la evidencia. De acuerdo con lo anterior admite tres medios para llegar a la verdad: la conciencia para las verdades que experimentamos en nosotros mismos; el instinto intelectual, para aquellas otras inabordable por la demostración (entre las cuales se encuentran las relativas al orden ético, a la objetividad del conocimiento y los primeros principios) y la razón para aquellas que pueden demostrarse, alcanzando así la evidencia de las mismas. En páginas sucesivas considera las relaciones del instinto intelectual con la conciencia y la evidencia. Termina esta primera parte aclarando el significado de «intelectual» que da Balmes al instinto. Se dice intelectual (aunque es distinto del intelecto) porque sus aserciones están sometidas a la formulación de la razón, como otras tendencias naturales están sometidas a la voluntad.

En el segundo punto analiza las relaciones del instinto con las diversas corrientes filosóficas antiintelectualistas que, o bien niegan todo poder a la razón para aprehender la realidad o la rebajan excesivamente y las arracionalistas que, sin repudiar las potencias cognoscitivas, admiten un género de conocimientos de procedencia distinta; entre éstas segundas Balmes se acerca notablemente al sentido común de los filósofos escoceses, sobre todo a la opinión de Reid, aunque no se pueda decir que proceda de él.

En el tercero se enjuicia el instinto común balmesiano en el orden gnosológico (en esta parte es donde el autor opone algunos reparos a la teoría de Balmes), y establece su valoración en el orden ético, terreno en el cual lo adopta plenamente. El orden moral es el campo propio y exclusivo del instinto de tal modo que si asentimos necesariamente a las verdades morales no es debido a la razón, que, a lo sumo, puede presentar argumentos de conveniencia, dando lugar a la certeza que proviene del sentido común, no de la razón. Por eso la ética en cuanto ciencia racional no goza más que de certeza moral, aunque la tiene absoluta en cuanto dimana del instinto. El autor pasa seguidamente a analizar los argumentos racionales demostrativos de la indisolubilidad del matrimonio, de su unidad, del derecho de los padres a la educación de los hijos; los aducidos para probar la maldad intrínseca de la mentira y los relativos a la propiedad privada. Todos ellos no prueban más que la conveniencia, no la necesidad, de que así sea. Lo mismo debe decirse de toda la moral, de la que los temas aducidos no son más que un ejemplo; en otra obra, cuya publicación promete el autor (p. 96), se analizará el campo moral en toda su extensión y contenido. A pesar de la imposibilidad de demostrar por vía racional la verdad de la ciencia moral asentimos necesariamente a sus conclusiones, de tal modo que las declaramos universales y necesarias, de derecho natural. Esto nos ha de llevar a buscar el concepto de ley natural no por la vía racional, sino por vía instintiva. Por esto mismo, el P. Cordero, sin declararse abiertamente contra la noción tradicional de ley natural —«quizás no sea tan exacta la noción hasta ahora corriente en la Escuela... parece requerirse un cambio en su conceptualización» (122)— insinúa una definición distinta: «un conjunto de preceptos intimados por Dios al hombre, por medio de una impresión natural, sean o no exigidos estos preceptos por las esencias o por motivos de pura conveniencia... De este modo tendrían fácil explicación las dispensas de la ley natural. Bastaría suprimir el elemento formal (la intimación) para que la ley dejara de obligar» (p. 123).

Hecha esta exposición, que hemos querido sea un fiel reflejo de la suya, añadiremos solamente algunas observaciones.

El P. Cordero habla con desdén de las interpretaciones que ha recibido el instinto intelectual balmesiano, dando por muy segura la suya. Hasta ahora, dice, se le asignaba una procedencia escocesa, a través de Reid sobre todo; inculpación de la que trata de defender a Balmes, aun cuando ha de confesar la gran semejanza entre ambos pensadores (p. 85). Pero no dice ni siquiera una palabra de la semejanza de la teoría balmesiana con la doctrina del sentido común del jesuita P. Buffier, con quien coincide Balmes casi totalmente, tanto en la definición del instinto intelectual como en las notas asignadas por ambos. La única diferencia es que para Buffier el sen-

tido común se identifica con el intelecto, mientras que en Balmes es algo arracional, instintivo. Compárese la exposición de la doctrina de Balmes con la que Juan A. Ventosa hace de la del P. Buffier y se verá la coincidencia de que hemos hablado («El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. J.»—Seminario Conciliar de Barcelona, 1957).

La «veracidad» del instinto intelectual se funda en la recta ordenación de la naturaleza así constituida por Dios; pero para demostrar esa recta ordenación es preciso, según el autor, demostrar antes la existencia de Dios y sus atributos por vía racional, cosa que es imposible sin recurrir al instinto, pues una de sus funciones es garantizarnos la existencia de la verdad extramental. Luego la vía racional supone la vía instintiva y ésta a su vez supone la vía racional, con lo cual nos encerramos en un círculo vicioso del cual es imposible salir; y de este modo no llegaríamos nunca a tener ni una sola verdad demostrada.

Creemos, además, que también en la ética se dan verdades con más certeza que la moral; y esto por vía racional. Juzgue el lector por ejemplo, de la certeza de estos principios: el bien se ha de hacer; el mal se ha de evitar; no es lícita la muerte del inocente; respeta la autoridad, etc. La obligatoriedad de la verdad o la ilicitud de la mentira es algo que se demuestra por vía racional, no sólo como conveniente, como propiedad del lenguaje y recta ordenación de nuestras potencias. De donde deducimos no la incompetencia de la razón respecto del orden ético, como sostiene el autor, sino la necesidad de que ella establezca las reglas del obrar de conformidad con la naturaleza de las cosas. De lo contrario caeríamos en el voluntarismo moral, o lo que es peor todavía en una moralidad instintiva o de conveniencia, arbitraria y personalista-subjetivista en todo el orden moral.

Someter a crítica otras aseveraciones del autor tales como la de que el derecho de Gentes y la propiedad son para Sto. Tomás y sus comentaristas no de derecho natural secundario sino de estricto derecho positivo, no lo creemos necesario. Acaso no le falte toda la razón por lo que a muchos comentaristas se refiere; pero creemos carece de todo fundamento sólido atribuir tal doctrina a Sto. Tomás, máxime después del penetrante estudio hecho por el P. Ramírez.

FR. GENEROSO GUTIERREZ, O. P.

- J. GARCIA JIMENEZ, *Luz en las antenas*. Vol. I; *La Empresa radiofónica*. Pgs. 306. Ptas. 40. Vol. II; *Deontología del hombre y del programa*. Pgs. 238.
A. ARIAS RUIZ, *La Radiodifusión al servicio de Dios*. Págs. 325. Euramérica, 1957. Ptas. 40.

Con sumo gusto he leído estas tres obras que Euramérica incluye en su colección *Mundo Mejor*. Es tan escasa la literatura española sobre radiofonía que el crítico se encuentra sin término de comparación cuando llegan a una revista ejemplares como los tres que se van a comentar.

Verdad es que el segundo autor, Aníbal Arias Ruiz, había ofrecido ya a los lectores hispanos su tratado de *Radiofonismo*, pero no bastaba un

libro de orientación para llenar el mercado bibliográfico totalmente vacío de mercancías saludables.

Sirvan, pues, estas palabras de LA CIENCIA TOMISTA como invitación a los deseosos de un apostolado radiofónico serio, profundo y consciente, para que adquieran los tres volúmenes mencionados.

La obra de García Jiménez consta de dos volúmenes. El primero lleva por título *La Empresa Radiofónica*, y comprende los siguientes apartados: *la profesión radiofónica, el acto profesional radiofónico, la empresa radio-difusora, la emisora, y perfección social de la información*. Una obra bien pensada.

El primer apartado contiene sugerencias de gran interés para orientar a los que sientan la vocación de radiofonistas o ejerzan tal profesión. El segundo estudia las cualidades morales —buenas o malas— del acto con el cual contribuye cada uno en la empresa radiofónica. Es, como el anterior, de interés deontológico evidente, si bien no resulta demasiado ameno ni del todo claro o exacto, a mi modo de ver, por ejemplo, en la página 120, sobre el escándalo y el mal menor aconsejable. En los apartados siguientes se encuentran muchísimas ideas y notas de información que los lectores aficionados sabrán valorar como se merecen, pues todos los que de alguna manera se han puesto en contacto con la Radio tienen experiencia y sienten viva preocupación por cada uno de estos problemas: empresa, educación, información, etc., etc.

El segundo volumen, *Deontología del hombre y del programa*, quizá guste más que el primero. En él se aplican, a grandes rasgos, los principales puntos estudiados en la Teoría general de la deontología radiofónica, y se concretan las actitudes adecuadas del autor, crítico, locutor y actor radiofónico, estudiando incluso las condiciones del público radioyente y la actitud a observar respecto de ciertos seriales, concursos, etc. Un libro que gusta. Respetando criterios, el autor expone uno muy digno de tenerse en cuenta, pues, no procede de persona que ignora los hondos problemas profesionales, morales y técnicos de la radiodifusión. Y, sobre todo, es un libro que apunta problemas a estudiar y abre camino tanto a profesionales como a adictos de la Radiodifusión y Televisión.

La lectura no resulta pesada, aunque los párrafos parezcan un poco apretados. Convendría sumar a estas obras otras más ágiles y atractivas.

Por fin, la obra de Aníbal Arias, con estilo un tanto más movido, parece completar ciertos aspectos sólo enunciados en las precedentes. Primero vulgariza qué se entiende técnicamente por Radio, ondas, etc., etc...; continúa estudiando lo que debe ser el arte radiofónico en sus múltiples aspectos, sobre todo, en su misión formativa y educativa; prosigue delineando lo que no debe ser jamás la Radio (concurso radiofónico, en que manda el dinero, serial deformante, música de escasa calidad, chiste fácil...); añade luego un capítulo de información sobre el modo como están actualmente organizadas las empresas radiofónicas en diversas naciones, y concluye diseñando qué debe ser la Radio en manos de los católicos y cómo los católicos deben comportarse ante un hecho de tal trascendencia. Un

libro que se lee muy bien y que informa con claridad. Para iniciarse, buen camino.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

ANDRES AVELINO ESTEBAN, *El Estado Mayor del Párroco*. Págs. 214. Edit. Euramérica, Madrid. Ptas. 35.

Se ha escrito recientemente en una conocida revista extranjera que «la parroquia, como la diócesis, está muerta; los cadáveres no se pueden galvanizar; no queda nada que hacer en esta línea».

Este libro viene a ser una respuesta a este escrito. La parroquia sigue teniendo hoy plena actualidad. La parroquia encuadrada en el movimiento por un mundo mejor que nos pide S. S. Pío XII es pieza insustituible.

La parroquia como comunidad viviente, vital, que irradia su acción en todo el ámbito parroquial, es la llamada a ejercer las grandes obras de apostolado. Y en la parroquia, el párroco, es el buen pastor de la familia de Dios.

El libro se limita a explicar el croquis señalado por el P. Lombardi en su concepción de la parroquia. Finalmente recoge una serie de documentos interesantísimos del Romano Pontífice referentes a lo que debe ser una parroquia en el siglo XX.

G. S.

F. G. FABER, *Belén o el misterio de la santa infancia*. 5.^a ed. Págs. 336. Hijos de G. del Amo, Madrid, 1957. Ptas. 32 y 40.

El P. Faber expone en el estilo familiar y lleno de unción que lo caracteriza los misterios de la infancia de Nuestro Señor con un capítulo previo sobre su vida divina en el seno del eterno Padre. A través de toda la obra destacan en armoniosa síntesis un conjunto de bellas cualidades, que le dan singular relieve entre obras de su género: sólida y segura doctrina teológica, piedad tierna y comunicativa, estilo sencillo, matizado de una suave y sobria poesía, en la que encuentra adecuada expresión el divino lirismo que respiran estos misterios.

P.

KILIAN J. HEALY, *En presencia de Dios*. Colección Patmos. 146 págs. Madrid, 1958.

El P. Healy, carmelita norteamericano, ha escrito este libro pensando en los seglares. Tiene por finalidad hacerles caer en la cuenta de la presencia amorosa de Dios que nos acompaña a todas partes. Esa sublime realidad reclama de nosotros, en justa correspondencia, una constante y amorosa

atención a nuestro gran Amigo presente en lo más íntimo de nuestra alma. El P. Healy enseña cinco procedimientos para activar cada vez más este contacto del alma con Dios: buscar a Dios a través de las criaturas, escuchar a Dios, vivir con Cristo, ofrecernos junto con Cristo y hallar a Dios dentro de nosotros. Todo ello expuesto en lenguaje persuasivo y estimulante, que hace agradable la lectura e impresiona fuertemente el espíritu del lector.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

EUGENE VANDEUR, *Retiro*. Colección Patmos. Dos vols. con 250 y 410 págs. Madrid, 1958.

El ilustre monje benedictino, Dom Vandeur, ha recogido en estas páginas una serie de pláticas de Retiro predicadas en diferentes ocasiones a sacerdotes, religiosos y simples fieles. Giran en torno al Santo Sacrificio de la Misa, en el que ve simbolizadas las tres principales etapas de la vida espiritual: la purgativa en el *Confiteor*, la iluminativa en la epístola, el evangelio y el credo, y la unitiva en el resto de la Misa.

No se trata, sin embargo, de un comentario más al augusto Sacrificio del altar. El panorama que despliega el autor es mucho más vasto. En realidad se recogen los principales aspectos de la vida interior relacionándolos íntimamente con el sacrificio Eucarístico. Ello da al libro un sello de originalidad, al mismo tiempo que aumenta considerablemente su valor doctrinal y orientador. A estas excelencias une las del estilo, transparente y diáfano, la amenidad de las anécdotas y el fuego apostólico que caldea todas sus páginas. Un libro, en fin, de los que merecen la honra de ser traducidos y cuya adquisición no le pesará nunca al lector.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

Cardenal WYSZYNSKI, *El espíritu del trabajo*. Colección Patmos. 250 págs. Madrid, 1958.

Precedida de un breve prólogo del Sr. Obispo de Málaga, D. Angel Herrera, aparece la versión castellana de la preciosa obrita del Primado de Polonia sobre el trabajo. En ella se enaltece la dignidad del trabajo cristiano, presentándolo no en su mero concepto utilitarista o como simple medio de ganarse la vida, sino como un instrumento providencial de autoformación y acercamiento a Dios.

He aquí los principales titulares que desarrolla el eminente purpurado de Polonia: problemas actuales del trabajo, el concepto del «trabajo» de Dios, el trabajo necesidad de la naturaleza humana, el trabajo como obligación social, el empleo de los frutos del trabajo, el trabajo como amor al Creador del mundo, ¡ora mediante el trabajo!, con el sudor de la frente, el misterio de la redención en el trabajo, los valores espirituales del

trabajo y la vida social, la paciencia en el trabajo, la perseverancia y la constancia en el trabajo, la escrupulosidad y la aplicación en el trabajo, el silencio en el trabajo, la colaboración, el tiempo de trabajo y el descanso, el descanso festivo en el trabajo, la alegría del trabajo.

Como puede apreciarse, en este breve índice, se abordan en la obra los principales aspectos del trabajo cristiano. El estilo sencillo y la claridad de las ideas hacen todavía más grata la lectura de estas páginas.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO, *Práctica del amor a Jesucristo*. 294 págs. Ediciones Rialp, Madrid, 1958.

Primorosamente editado por Ediciones Rialp en su colección «Nebli» de clásicos de la espiritualidad, aparece de nuevo el áureo libro de San Alfonso sobre el amor a Jesucristo. Como es sabido, el santo fundador de los Redentoristas comenta bellísimamente en estas páginas las características que señala San Pablo a la virtud de la caridad en el capítulo 13 de su primera carta a los Corintios. Y lo hace con ese su estilo inconfundible: sencillo, claro, persuasivo, lleno de suavidad y unción. Las abundantes citas de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y de los más celebrados maestros de la vida espiritual dan a las enseñanzas de San Alfonso una gran solidez y hacen amena y agradable su lectura. Ha realizado la versión al castellano, con su maestría acostumbrada, el R. P. Andrés Goy, Redentorista.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

JEAN DE FABREGUES, *El santo Cura de Ars*. 300 págs. Colección Patmos. Madrid, 1957.

Entre las múltiples facetas de la riquísima personalidad espiritual del santo Cura de Ars, el autor de estas páginas se ha fijado en una de palpitante actualidad: la vida del santo Cura representa una respuesta y una solución magnífica al terrible problema de la angustia interior que caracteriza al mundo de hoy.

Estamos viviendo en el siglo de la desesperación. El existencialismo la ha convertido en su tema y en su razón de ser. Las novelas que devora con avidez el público de hoy exponen la falta de sentido de la vida y cantan —a veces en estrofas maravillosas— el terrible vacío de los corazones humanos, en los que ya no habita Dios, en su ciego caminar hacia la nada. La vida del Cura de Ars ofrece la única solución posible a este problema angustioso. Una de sus frases geniales lo resume todo: «¿Los santos? Ya no les importaba la tierra...». La angustia de la existencia humana no podía hacer presa en ellos, porque sus almas habían transcen-

dido ya las fronteras de este mundo tenebroso y se habían sumergido en las claridades y dulzuras de la unión con la Gran Realidad.

El libro recorre paso a paso las etapas y episodios culminantes de la vida del Cura de Ars. El estilo literario, extraordinariamente sugestivo, convierte la lectura del precioso libro en un verdadero placer espiritual.

A. R. M.

Cursillos de Cristiandad. Págs. 198. Edit. Euramérica, Madrid. Ptas. 35.

El Secretariado Diocesano de Ciudad Real presenta este libro para los Cursillos de Cristiandad. Contiene dos trabajos leídos en el Congreso de Perfección y Apostolado (Madrid, Septiembre, 1956), y varios testimonios que explican desde diversos puntos de vista lo que significan estos retiros.

Como bien explica el Excmo. Sr. Obispo de Ciudad Real, no pretenden ser una sustitución de los Ejercicios Espirituales, sino más bien un medio para lograr su incremento. Los testimonios, que hablan sencillamente, nos dan una idea del bien que están haciendo en todos los ambientes.

La importancia que se da a los seglares en su realización hace pensar en la necesidad de que se les dé una formación sólida. De otro modo puede caber el peligro del sentimentalismo. Porque es un medio nuevo de apostolado, es necesario —el libro lo da a entender— ir revisando a cada paso las posibles desviaciones.

G. G.

INDICE DEL TOMO LXXXV (1958)

I. Indice General

ESTUDIOS

	Páginas
ALONSO (P. Sabino): <i>Boletín de Derecho canónico</i> ...	139
BANDERA (P. Armando): <i>Teología y crítica en torno al tema de las apariciones</i> ...	223 y 633
BELTRAN DE HEREDIA (P. Vicente): <i>El Estudio del monasterio de Sahagún</i> ...	687
BUENO (P. Manuel): <i>Sobre el constitutivo formal de Dios estrictamente sobrenatural</i> ...	199
GARCIA CORDERO (P. Maximiliano): <i>Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del cristianismo</i> ...	59
— <i>Las diversas clases de pecados en la Biblia</i> ...	399
LLAMERA (P. Bonifacio): <i>Ambiente de la formación religiosa y sacerdotal</i> ...	3
MAESO (Don. David Gonzalo): <i>Una nueva solución exegética de Génesis 4, 7b</i> ...	53
MONTSERRAT (P. Vicente): <i>La teoría de la imputabilidad en el canon 2206</i> ...	295
RAMIREZ (P. Santiago M.): <i>¿Un orteguismo católico?</i> ...	431

NOTAS CRITICAS

HUERGA (P. Alvaro): <i>La edición bilingüe de la Suma, obra de actualidad</i> ...	325
LOBATO (P. Abelardo): <i>La filosofía de Ortega y Gasset</i> ...	313

BIBLIOGRAFIA

Reseñas de libros...	171, 339 y 699.
Libros recibidos ...	392.